

GERARD MANNION

# CHIESA E POSTMODERNO

DOMANDE PER L'ECCLESIOLOGIA  
DEL NOSTRO TEMPO

21

*traduzione di Giovanni Pernigotto*

EDB



Fondazione Bruno Kessler  
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie





GERARD MANNION

# **Chiesa e postmoderno**

Domande per l'ecclesiologia  
del nostro tempo

Traduzione di Giovanni Pernigotto



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

*FBK - Centro per le Scienze Religiose*

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento  
e-mail segretisr@fbk.eu

*Direttore*

Antonio Autiero

Edizione originale: *Ecclesiology and Postmodernity. Questions for the Church in Our Time*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2007

Traduzione dall'inglese di *Giovanni Pernigotto*

MANNION, Gerard

Chiesa e postmoderno : domande per l'ecclesiologia del nostro tempo / Gerard Mannion. - Bologna : EDB, 2009. - 311 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 21)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Scienze Religiose. - Bibliogr.: p. 287-307

ISBN 978-88-10-41515-3

1. Ecclesiologia

262.02

Composizione e impaginazione a cura di FBK - Editoria

© 2007 Liturgical Press, Collegeville (MN)

© 2009 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna  
EDB®

ISBN 978-88-10-41515-3

*Stampa:* Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2009

*A Maria e Julie e alle loro famiglie*

*In memoria di Patrick Joseph Mannion  
e di Bridie Josephine Mannion*



# Indice

|                                                                                        |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Prefazione .....</b>                                                                | <b>13</b> |
| <br><b>Parte prima: Un nuovo paradigma per la Chiesa cattolica?</b>                    |           |
| Capitolo primo: La Chiesa nel nostro tempo: introduzione alle tematiche .....          | 23        |
| 1. Introduzione: i dilemmi dei paradigmi storico-ecclesio-<br>logici.....              | 24        |
| 2. Dare un 'nome' .....                                                                | 28        |
| 3. Teologie nella e della postmodernità .....                                          | 33        |
| 4. Le sfide della postmodernità .....                                                  | 37        |
| Capitolo secondo: La postmodernità e la Chiesa .....                                   | 47        |
| 1. Il Vaticano II: un «cantiere incompiuto» .....                                      | 51        |
| 2. Ecclesiologie in competizione nell'epoca postmoderna ...                            | 53        |
| 3. Un'ecclesiologia istituzionale o comunitaria-immagina-<br>tiva? .....               | 60        |
| <br><b>Parte seconda: Risposte problematiche dell'ecclesiologia alla postmodernità</b> |           |
| Capitolo primo: Dalla 'Chiesa aperta' al neo-esclusivismo? ...                         | 67        |
| 1. Risposte ecclesiologiche problematiche alla postmodernità                           | 67        |
| 2. L'ermeneutica dell'ecclesiologia di comunione .....                                 | 77        |
| 3. La posizione privilegiata di un'ecclesiologia di comunione<br>fondazionalista ..... | 80        |

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| 4. «Communio notio»: una 'ecclesiologia-modellocentrica'? | 88 |
| 5. La Chiesa e le Chiese                                  | 97 |

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capitolo secondo: La Chiesa e il religioso 'altro': ermeneutica dell'identità ecclesiale nella postmodernità | 101 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Un 'rifiuto ermeneutico'?                                                 | 101 |
| 2. «Dominus Iesus»: la sua proposta e il suo messaggio ...                   | 102 |
| 3. Le reazioni al documento: in ambito cattolico, ecumenico e interreligioso | 110 |
| 4. Analisi e dibattiti teologici                                             | 114 |
| 5. Attenzione alla consultazione e al metodo                                 | 122 |

### **Parte terza: L'arte di costruire ponti**

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| Capitolo primo: Dalla disputa al confronto | 135 |
|--------------------------------------------|-----|

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| 1. 'L'eredità' del Vaticano II?       | 140 |
| 2. Il dialogo e il primato dell'amore | 143 |
| 3. Autorità in dialogo                | 149 |

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capitolo secondo: Preliminari di una metodologia ecclesiologica per l'epoca postmoderna | 157 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. L'autentica cattolicità e le dinamiche di tradizione e verità                | 160 |
| 2. Umiltà nel metodo: imparare ad ascoltare, istruendo il dibattito             | 165 |
| 3. Le scienze ecumeniche: «un tentativo di pensare la Chiesa come una totalità» | 168 |
| 4. Passi avanti provvisori: visioni ecclesiali ispirate                         | 169 |

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capitolo terzo: La promessa dell'ecclesiologia comparativa: verso un'ermeneutica ecumenica e interculturale | 187 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Immaginare di nuovo una Chiesa aperta                                                | 187 |
| 2. Superare le polarità: Lieven Boeve e la 'rottura' ecclesiologica della postmodernità | 192 |
| 3. Verso un'ecclesiologia comparativa e dialogica                                       | 196 |
| 4. Abbracciare un'ecclesiologia comparativa                                             | 197 |
| 5. Osservazioni finali: la promessa di un'ermeneutica ecclesiale comparativa            | 210 |

## **Parte quarta: «Analogia ecclesiae»: la prospettiva di una comunità virtuosa**

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capitolo primo: «Analogia ecclesiae» .....                                                                           | 215 |
| 1. 'Una difficile alleanza esistenziale': un sentiero analogico per un'esistenza e una testimonianza virtuose? ..... | 216 |
| 2. Rispondere alla confusione ecclesiologica e ai dilemmi dottrinali .....                                           | 229 |
| Capitolo secondo: Dall'etica delle virtù a una 'ecclesiologia delle virtù' per il nostro tempo .....                 | 233 |
| 1. Parallelismi ecclesiologici con la filosofia morale moderna e contemporanea .....                                 | 233 |
| 2. Verso una genealogia ecclesiologica? .....                                                                        | 236 |
| 3. Virtù riattivate .....                                                                                            | 239 |
| 4. 'L'appropriazione indebita' dell'etica delle virtù al servizio dell'ecclesiologia neoesclusivista .....           | 243 |
| 5. Le 'soluzioni' di Alasdair MacIntyre ai problemi della modernità .....                                            | 255 |
| 6. Una 'ecclesiologia delle virtù' .....                                                                             | 258 |
| Conclusione: Aver cura dell'amore: spunti teologici e pratici iniziali di una 'ecclesiologia delle virtù' .....      | 267 |
| 1. L'ecclesiologia comparativa: via verso le virtù ecclesiali e verso l' 'ecclesiologia delle virtù' .....           | 273 |
| 2. 'Perorazione in favore di una virtù anonima' .....                                                                | 276 |
| 3. «Post scriptum» .....                                                                                             | 280 |
| <b>Ringraziamenti</b> .....                                                                                          | 283 |
| <b>Bibliografia</b> .....                                                                                            | 287 |
| <b>Indice dei nomi di persona</b> .....                                                                              | 309 |





«La carità tutto spiega. La carità tutto ispira. La carità tutto rende possibile. La carità tutto rinnova. La carità 'tollera tutto, crede tutto, spera tutto, tutto sopporta' (1Cor 13,7). Chi di noi ignora queste cose? E se le sappiamo, non è forse questa l'ora della carità?»

Paolo VI, *Ecclesiam suam*, 56

«Speak Truth to Power»

Proverbio quacchero del XVIII secolo



## Prefazione

«È proprio la quantità quasi sterminata di problemi particolari, che oggi si impongono alla Chiesa in teoria e nella prassi, a comportare il pericolo che per gli alti alberi non si veda più la foresta, che gli interessati e gli esperti di una questione particolare siano ciechi per l'insieme dei compiti della Chiesa, dentro il quale soltanto possono essere assolti soddisfacentemente anche i compiti particolari».

Karl Rahner<sup>1</sup>

Lo scopo di questo libro è quello di compiere un'indagine sulla situazione della Chiesa cattolica attuale e sulle vie percorribili perché essa possa vivere oggi la sua missione di annuncio fedele del vangelo. All'interno degli ambienti teologici sta avvenendo un grande dibattito riguardante la nozione di postmodernità e di pensiero postmoderno, al punto che si è già parlato di una vera e propria teologia postmoderna, intesa come sottodisciplina teologica.

Questo lavoro riguarda in particolare il periodo odierno, senza entrare nel dettaglio delle molteplici teorie postmoderne. L'obiettivo principale della ricerca è quello di verificare l'impatto che i grandi cambiamenti socioculturali avvenuti nell'attuale periodo storico hanno avuto sulla vita della Chiesa.<sup>2</sup> La risposta della Chiesa a queste sfide è di fondamentale importanza. Questo libro sostiene che dopo il Vaticano II la Chiesa cattolica sia rimasta in una sorta di limbo e che sia ancora in attesa di una vigorosa visione ecclesiologicala, in grado di proiettarla verso il futuro.

Sono certamente consapevole che alcuni potrebbero giudicare come polemici lo stile e il tono di queste pagine. Ciò potrebbe risultare ironico, dal momento che qui si intende promuovere la carità ecclesiale e il dialogo. Spero che un'attenta e ponderata lettura del testo riesca dopotutto a prevenire questo tipo di accuse.

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della Chiesa*, p. 163.

<sup>2</sup> Per un breve e più specifico approfondimento dell'influsso delle teorie postmoderne sull'ecclesiologia rimando a G. MANNION, *Postmodern Ecclesiology*.

Qualsiasi saggio su argomenti come quelli qui trattati non può evitare di confrontarsi con le correnti del pensiero ecclesiologico e della prassi ecclesiale che sovente sono esse stesse polemiche, e che di frequente mancano di carità, non concedendo spazio a un vero dialogo. Per individuare e discutere tali 'problematici' approcci ecclesiologici, si deve forzatamente adottare un linguaggio descrittivo, critico di per sé. Eppure, date le preoccupazioni ermeneutiche del testo nella sua interezza, qui permettetemi di ricordare l'enorme differenza tra la polemica e la critica. La tendenza ad adottare un linguaggio intollerante per far fronte alle posizioni ecclesiologiche che pretendono di rappresentare 'l'autentica' tradizione, specialmente quando queste posizioni sono portate avanti da coloro che ricoprono nella Chiesa particolari ruoli di responsabilità, è in se stessa un preoccupante risvolto ecclesiale di quest'epoca postmoderna e di certo non si accorda con lo spirito di aperto dialogo che animò gli anni del Vaticano II.

Comunque, l'ironia maggiore consiste nel fatto che coloro che provano disagio nei confronti dello spirito critico di certi ambienti ecclesiali attuali (in modo particolare coloro che derubricano tale critica a pura polemica), sono proprio quelli che si dimostrano estremamente polemici nel censurare le posizioni altrui, ovviamente quando non corrispondono alle loro.

Sono così pienamente consapevole della serietà e della difficoltà di affrontare i vari dibattiti che incontreremo in questi capitoli. Non è un'impresa da prendere alla leggera, perchè può rivelarsi un percorso alquanto doloroso. E allora perché scegliere questo approccio? È utile anticipare un dato: nei capitoli 2 e 3 della Parte terza presenteremo il pensiero di alcuni studiosi convinti che il difficile compito di promuovere il dialogo all'interno e all'esterno della Chiesa oggi non possa essere svolto tramite un debole o confuso atteggiamento pluralista o mediante una sorta di relativismo che neghi le indubitabili differenze. Il conflitto, invece, spesso risulterà essere inevitabile, e non mancheranno discussioni e dissidi non facilmente superabili. Qualsiasi tipo di accordo possibile nella Chiesa del nostro tempo comporterà necessariamente lo sforzo di mantenere insieme, in una tensione creativa e conflittuale, elementi differenti, punti di vista e stili ecclesiali diversi, presenti nell'odierna realtà ecclesiale. Questa non è una novità. Così, per molti aspetti, invece di essere accolto come un semplice esercizio polemico per i temi che tratta, questo libro può invece essere giudicato per la

proposta che intende avanzare, quella di un dibattito difficile e necessario: se compie una critica anche severa, talvolta dolorosa, lo fa per portare il dibattito più avanti, alla scoperta di una possibile, salutare medicina, quella di un dialogo ecclesiale autentico e allargato. Quindi, specialmente nella Parte seconda, si prenderanno in esame alcuni specifici ma significativi esempi di quei possibili ostacoli presenti sulla via del dialogo e dello sviluppo della Chiesa nel mondo di oggi. In seguito, dalla Parte terza in poi, si tornerà a ragionare su temi più costruttivi fino alla fine del volume.

Per iniziare, allora, vale la pena riconoscere alcune delle sfide che intendiamo incontrare. Ovviamente, sono molti i temi e i problemi specifici che la Chiesa deve affrontare. La nostra ricerca, tuttavia, non si interessa primariamente di ben noti argomenti spinosi, quali il ministero femminile e l'ordinazione delle donne, l'etica sessuale, la contraccezione, l'omosessualità, gli abusi sessuali da parte del clero,<sup>3</sup> la sconsiderata gestione economico-finanziaria, e così via. Queste pagine non sottovalutano tali sfide specifiche, ma innanzitutto intendono fornire gli strumenti ecclesiologici per giungere a una visione più lucida e a un miglior discernimento delle tematiche ecclesiologiche da prendere in esame.

In realtà, il volume si concentra sui problemi ecclesiologici, strutturali e amministrativi più profondi, che stanno all'origine di quelle particolari situazioni di disaccordo e di preoccupazione – in altre parole, si tratta di quelle 'linee di frattura' così tanto avvertite all'interno di tutta la Chiesa del nostro tempo. Molti di questi temi specifici sollevano ulteriori problemi morali e appartengono perciò al campo della teologia morale e del pensiero etico. In ogni caso, come si vedrà, vi è da affrontare una questione morale ancor più ampia, che interessa l'orizzonte morale, la pratica etica, fino a toccare il senso stesso della tensione alla santità propria della Chiesa (nelle sue espressioni locali e universali).

Certamente questa ricerca non ha la pretesa né l'intenzione di essere uno studio esaustivo di tutti i dibattiti e della letteratura principale riguardanti la Chiesa nella postmodernità. In proposito gli scritti sono già talmente numerosi da rendere impossibile un tale obiettivo: non basterebbero molti volumi. Questo saggio, invece, intende offrire uno spazio di analisi di quelle posizioni e di quelle

---

<sup>3</sup> Ho affrontato questo specifico argomento nell'ambito del più ampio dibattito ecclesiologico in G. MANNION, «*A Haze of Fiction*».

proposte considerate particolarmente utili e costruttive per l'argomento in discussione.

In definitiva, al contrario di alcune recenti posizioni ecclesologiche, qui mi assumo il compito di esplorare, sviluppare e promuovere dei percorsi mediante i quali l'ecclesiologia possa beneficiare dell'adozione di alcuni aspetti della metodologia comparativa. Il sorgere di una 'ecclesiologia comparativa' sembra infatti offrire il metodo e l'approccio più promettenti per i tempi attuali.

Certo, questo volume è solo un modesto tentativo di contribuire allo sviluppo di questa nuova disciplina, tentativo che potrebbe essere definito un esempio di ecclesiologia comparativa 'critica' o ermeneutica.

La speranza è quella di dare alcuni suggerimenti costruttivi circa i modi in cui la Chiesa possa trovare una maggior coerenza tra la propria autocomprensione – la prospettiva ecclesiologica – e la realtà quotidiana del vissuto ecclesiale (la prassi ecclesiale).

A tal fine si raccomanda la promozione di un'ecclesiologia ispirata all'etica delle virtù, in modo da sanare qualsiasi frattura tra teoria ecclesiologica e vita ecclesiale.

È auspicabile che la Chiesa divenga sempre più autentico segno sacramentale e mediazione del Dio uni-trino, che è amore: in tal modo essa, sia *ad intra* che *ad extra*, potrà manifestare più chiaramente che *Deus caritas est*.

Alcune ulteriori annotazioni: è opportuno, naturalmente, che i cristiani riconoscano alcune importanti fonti normative, in riferimento alla Chiesa, come la Scrittura, il credo, le indicazioni o gli insegnamenti ecclesiali, le varie dichiarazioni dottrinali e catechetiche proprie delle diverse confessioni. Questo saggio non intende compiere un'indagine su tale aspetto. La maggior parte di ciò che si considera come normativo verrà data per acquisita. Saranno presi in esame alcuni ambiti dove emerge il dissenso: si dedicherà particolare attenzione ad alcune situazioni recenti, in cui certe aggiunte ai criteri di normatività hanno suscitato polemiche, venendo talvolta percepite come causa di divisione. Il volume, comunque, va letto come un tentativo di discernere ciò che potrebbe essere normativo per un sano dialogo e un'accresciuta comunione all'interno della Chiesa, così come per le relazioni tra la Chiesa e il mondo (*ad extra*) nella realtà contemporanea. Così, sia per ragioni di comodità linguistica, sia per il sostanziale consenso generale rispetto a questa denominazione, ho scelto anch'io di definire l'epoca contempora-

nea con il termine 'postmodernità'. Certe tendenze, caratteristiche e sfide di tale epoca sono pure oggetto di studio nella misura in cui esista un alto grado di consenso su questi stessi argomenti. Le differenze, come vedremo, emergono in relazione alla risposta che si offre a tali tendenze e a tali caratteri postmoderni.

Analogamente, si osservi che qui non ci si soffermerà in un'analisi dettagliata e in una critica accurata della *Lumen gentium*, e questo non perché già esista nei confronti di questo documento conciliare una letteratura veramente esaustiva e sufficientemente ragionata, ma soprattutto perché io considero questa costituzione dogmatica meno controversa e in generale più ampiamente accettata rispetto ad altri testi del Vaticano II. Che il Concilio, e in particolare questo documento, intendesse offrire alcuni criteri, anche normativi, per l'identità e la vita della Chiesa, è fuori discussione. Ma le intenzioni meno evidenti del testo, la sua corretta interpretazione e la pretesa di coloro che via via si sono definiti i 'veri eredi' della *Lumen gentium* sono questioni completamente diverse, ancora oggetto di indagine.

Questo per ricordare che, sebbene di recente alcuni approcci ecclesiologici diversi fra loro abbiano tuttavia trovato un punto di convergenza nell'apprezzare grandemente la *Lumen gentium*, non si può dimenticare che essa fu in ogni caso il risultato di una lunga e laboriosa serie di dibattiti e di conflitti tra i Padri e i periti conciliari, i quali sostenevano visioni ecclesiologiche talvolta anche molto distanti tra loro.

In queste pagine desidero considerare l'ecclesiologia non semplicemente come la dottrina della Chiesa, ma anche come l'auto-comprensione di ogni comunità ecclesiale locale e della Chiesa nella sua totalità, oltre che lo studio di tale autocomprensione ecclesiale. Questo studio comprende pure la ricerca storica e l'analisi degli sviluppi attuali, l'indagine sui confronti e sui dissidi all'interno della Chiesa e anche al di fuori di essa, fino a includere le aspirazioni, le tensioni e gli ideali ecclesiali, a livello locale e universale. L'ecclesiologia in tal modo abbraccia elementi della prassi (o, se si preferisce, applicativi), perché gli aspetti ecclesiali pratici possono influenzare una determinata autocomprensione della Chiesa, come questa condiziona quelli. Naturalmente, ciò implicherà la continua frequentazione della Scrittura e della vivente tradizione cristiana (nelle sue diverse tradizioni). Anche la consapevolezza storica e i principi ermeneutici occupano un ruolo centrale per una qualsiasi

impresa ecclesiologica. In breve, possiamo dire che l'ecclesiologia, nel significato da noi attribuito, è l'arte di 'immaginare' la Chiesa, in una grande varietà di modi. Essa, quindi, è una sottodisciplina della teologia, e non solo l'insegnamento di una comunità specifica riguardo un certo tema o argomento.

Come ho detto altrove, l'ecclesiologia è, sopra ogni altra cosa, una questione di 'tensione ideale'. E fin da subito è necessario presentare le modalità attraverso cui tale tensione ecclesiale può dare forma a questa ricerca. In ogni sua parte, questo saggio cerca di indicare a quale tipo di comunità e a quale tipo di orizzonte e di prassi ecclesiali la Chiesa di oggi dovrebbe tendere. La Chiesa dovrebbe cercare di essere veramente e pienamente sacramentale, tenendo come punto di riferimento e come modello la divina comunità della Trinità stessa. La sua aspirazione dovrebbe essere quella di diventare una comunità dove la teoria (o meglio, gli ideali), la dottrina e la prassi davvero si armonizzano, una comunità che operi per edificare il regno dell'amore, della giustizia e del diritto. Dovrebbe vivere nello Spirito e mediante lo Spirito e lasciare che l'Eucarestia, il pane spezzato, divenga sia la sorgente che il segno di una comunione in grado di riflettere la divina comunità di amore.

Purtroppo, non vi sarà qui spazio sufficiente per una discussione dettagliata circa le varie 'ecclesiologie emergenti', specialmente quelle promettenti ecclesiologie trinitarie che in varie forme stanno sorgendo in diverse parti del mondo. E neppure vi sarà la possibilità di soffermarci a lungo sulle nuove concezioni e sui nuovi stili ministeriali, sul ruolo del laicato, o su questioni particolari riguardanti il modo in cui la Chiesa possa essere più presente nel mondo, senza essere del mondo, o su altri temi. Questi argomenti sono rimandati a un'altra occasione.

Infine, si osservi pure che in tutto il testo il termine 'Chiesa cattolica' è impiegato, eccetto dove questo appare ovvio, in riferimento alla Chiesa cattolica romana. Questo libro in ciò segue le indicazioni seguite nelle pubblicazioni statunitensi, non quelle delle pubblicazioni europee, britanniche in particolare. Naturalmente, il termine 'Chiesa cattolica' può anche venire utilizzato come comprensivo dei cristiani e delle comunità non appartenenti alla confessione cattolico-romana. Vi è in questo una nota ecumenica, utile per evitare malintesi.

Eccetto dove affermato esplicitamente, per coerenza si segue la versione 'ufficiale' degli insegnamenti magisteriali vaticani, disponibili



sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Tali traduzioni non mancano di parecchi errori e imprecisioni, ma ho scelto, pur con riluttanza, di adottare questo sistema di citazione per facilitare l'accesso alle fonti e per una maggiore uniformità. Ovviamente, il testo latino originale è sempre disponibile nei medesimi archivi, anche su web.

*Gerard Mannion*

Festa di san Davide, 2006



Parte prima

**Un nuovo paradigma per la Chiesa cattolica?**



## Capitolo primo

# La Chiesa nel nostro tempo: introduzione alle tematiche

«Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. Ecco come si possono delineare le caratteristiche più rilevanti del mondo contemporaneo. L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa».<sup>1</sup>

«Noi pensiamo che sia doveroso oggi per la Chiesa approfondire la coscienza ch'ella deve avere di sé, del tesoro di verità di cui è erede e custode e della missione ch'essa deve esercitare nel mondo. Ancor prima di proporsi lo studio di qualche particolare questione, ed ancor prima di considerare l'atteggiamento da assumere a riguardo del mondo che la circonda, la Chiesa deve in questo momento riflettere su se stessa per confermarsi nella scienza dei divini disegni sopra di sé».<sup>2</sup>

«Se non andiamo errati, pare proprio che la Chiesa cattolica abbia iniziato una delle fasi più difficili della sua storia. Anch'essa, infatti, viene coinvolta dai problemi, nuovi e incalcolabili, che investono il nostro futuro. Ma più che altrove, in essa che si qualifica come Chiesa universale oggi esplodono dei gravi contrasti di natura culturale, geopolitica e sociale. Le questioni relative all'esistenza cristiana e alla sua incidenza sul mondo sono problemi che la riguardano direttamente. Ma più ancora di altre comunità di fede, la Chiesa è investita dalla carica dirompente di nuove possibilità e impulsi. Ha inizio così per la Chiesa cattolica un itinerario interessante, appunto perché esemplare».<sup>3</sup>

---

Per quanto riguarda le citazioni di testi stranieri, si ricorre sempre alla versione italiana ufficiale, se esistente; negli altri casi la traduzione è nostra.

<sup>1</sup> *Gaudium et spes*, 4.

<sup>2</sup> *Ecclesiam suam*, 19.

<sup>3</sup> H. HÄRING, *Diritti e limiti del dissenso*, p. 151.

## 1. *Introduzione: i dilemmi dei paradigmi storico-ecclesiologici*

Gli studiosi e gli esperti di una grande varietà di discipline accademiche dicono che viviamo in un'epoca conosciuta come «postmodernità». Occorre quindi iniziare dicendo qualcosa circa il significato che attribuisco a tale termine. Questo capitolo tenterà di stabilire una 'ipotesi di lavoro' che riesca a 'dare un nome al presente', ma anche evidenziare le questioni che si presentano quando si cerca di costruire e di articolare un paradigma di tipo storico ed ecclesiologico di tal genere. Il termine «postmodernità», come ho già affermato altrove,

«descrive l'attuale epoca storica e, secondo alcune interpretazioni, comincia almeno dalla seconda metà del diciannovesimo secolo. Per alcuni, Nietzsche ne fu sia il profeta che il principale 'ostetrico' intellettuale. La cultura postmoderna è segnata da una crescente disillusione nei confronti delle teorie dominanti riguardanti il mondo in generale, l'uomo e la società in particolare. Così le 'grandi narrazioni' come le religioni, le ideologie politiche e perfino le stesse scienze non sono più viste come portatrici di 'tutte le risposte' alle domande dell'umanità. L'era postmoderna è quindi contrassegnata da un cambiamento radicale, che consiste nel passaggio da una fiducia in alcune presunte certezze e verità alla ricerca di elementi più particolari e frammentari. L'individuo è considerato il creatore, entro certi limiti, del suo stesso significato, e non tanto il destinatario di tale significato come proveniente da una realtà esterna».<sup>4</sup>

Il significato del vocabolo certo non si esaurisce con queste brevi definizioni, come cercherà di sottolineare il resto di questo capitolo. Sicuramente è merito di Jean-François Lyotard l'aver definito efficacemente il termine «postmoderno» come «incredulità nei confronti delle meta-narrazioni», ma le varie interpretazioni del vocabolo e dei lemmi associati «postmodernità» e «postmodernismo» da allora emerse oltrepassano i già considerevoli e

---

<sup>4</sup> G. MANNION, *A Virtuous Community*, p. 125. Secondo Roger Haight il termine viene considerato come un concetto esteso, in grado di descrivere una «cultura». Esso raccoglie una vasta gamma di esperienze, tra cui «una consapevolezza storica più profonda e radicale rispetto a quella espressa dalla modernità; un apprezzamento del pluralismo, sospettoso nei confronti di tutte le rivendicazioni assolute o universali; una coscienza della costruzione sociale del sé, che ha completamente destabilizzato l'ego trascendentale della modernità e, ironicamente, ha incoraggiato un bramoso individualismo; un senso della dimensione, dell'età, della complessità, e del mistero della realtà, che la scienza moderna non ha mai nemmeno sospettato»; R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 1, p. 57.

vasti confini prospettati da Lyotard stesso nella sua importante opera.<sup>5</sup>

Perciò alcune svolte fondamentali nell'esistenza e nella cultura dell'uomo e della società possono divenire così diffuse, importanti e influenti da essere ritenute cambiamenti capaci talvolta di segnare e (oppure) di afferrare il carattere di un'intera epoca storica. Si tratta, quindi, di cambiamenti «paradigmatici» (qualcuno oserebbe forse parlare di svolte che colgono l'«essenza» di un'epoca, nel senso non strettamente filosofico del termine?). Tali trasformazioni, naturalmente, riguardano anche le religioni prevalenti nelle rispettive epoche, e questo volume intende analizzare l'impatto del contesto storico presente su una porzione particolarmente estesa di una determinata religione mondiale.<sup>6</sup>

Un importante esperto dell'interazione tra religione e postmodernità, Peter Hodgson, ha indicato come

«... possiamo anche parlare di un paradigma in riferimento a una cultura o a un'attività intellettuale come la teologia, intendendo così descrivere un insieme di fattori e di elementi che determinano la forma o il modello pre-

---

<sup>5</sup> J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, pp. 6-7. In entrambe le pagine, e lungo tutta quest'opera in generale, l'autore amplia in modo considerevole tale definizione. Egli stesso ne offre un'ulteriore interpretazione nel suo *Il postmoderno spiegato ai bambini*, pp. 9-24 (e si vedano anche gli altri contributi di questo volumetto). Si noti, comunque, che Lyotard non intende suggerire che le correnti culturali, tecnologiche, economiche, scientifiche e intellettuali della modernità scompaiano improvvisamente; esse piuttosto si frammentano e si dividono in molte forme differenti. Come afferma Lieven Boeve, commentando l'opera di Lyotard, «con il collasso di queste narrazioni dominanti, in ogni caso diventa chiaro che esse rappresentavano il tentativo di dirigere e guidare i processi di modernizzazione. Quest'ultima, comunque, vanta una sua dinamica specifica, che continua a dispiegarsi a prescindere dalla sorte delle grandi narrazioni. In tal senso, la 'postmodernità' potrebbe essere vista come la radicalizzazione della 'modernità': l'epoca in cui la differenziazione funzionale o, più ampiamente, il processo che promuove il pluralismo del mondo, non può più essere mantenuto insieme sotto un'unica prospettiva»; L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 51. Quindi, in tal senso, il cristianesimo non rappresenta più una parte preponderante della narrazione dominante moderna; d'altra parte, più positivamente, esso non si sente più in alcun modo obbligato a seguire la *forma mentis* propria della modernità. Cfr. pure G. WARD (ed), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, pp. XIV ss.

<sup>6</sup> Questo si può dire prima e a priori rispetto a qualsiasi valutazione circa le particolari pretese di superiorità religiosa o, meglio ancora, soteriologica, di questa 'porzione' rispetto alle altre principali religioni. Per un interessante e insieme accessibile dibattito sulla nozione di postmodernità e sul suo rapporto con il cristianesimo in generale si veda D.J. ADAMS, *Towards a Theological Understanding of Postmodernism*. Per un contributo più critico sulla possibilità del permanere della rilevanza della religione nell'epoca postmoderna si veda invece Z. BAUMAN, *Una religione postmoderna?*, in un'ulteriore raccolta di pregevoli saggi sui vari aspetti della religione in rapporto all'epoca contemporanea, cfr. P. HEELAS (ed), *Religion, Modernity and Postmodernity*.

dominante della cultura o della teologia in questione. Le principali svolte a livello di paradigma culturale hanno generalmente provocato corrispondenti svolte sul piano del paradigma teologico».<sup>7</sup>

Comunque, mentre i fondamentali cambiamenti, evoluzioni e sviluppi culturali hanno naturalmente prodotto corrispondenti cambiamenti, evoluzioni e sviluppi nella teologia, in ultima analisi questa relazione non deve mai essere interpretata come unidirezionale. Spesso si assiste, infatti, al processo inverso. Come esempio, si può considerare il dibattito filosofico e teologico che, almeno in parte, preparò la strada per gli sconvolgimenti del periodo della Riforma (o delle Riforme) e che quindi portò pure a cambiamenti profondi sul piano sociale e culturale. E ancora tali svolte filosofico-teologiche furono esse stesse una delle conseguenze dell'evoluzione culturale avvenuta nel periodo rinascimentale e dell'avvento e diffusione della contemporanea corrente umanistica. Così la cultura e la teologia in maniera ovvia si influenzano reciprocamente, a dispetto delle proteste di alcuni che vorrebbero mantenerle rigorosamente separate (e tuttavia costoro contraddicono le loro stesse affermazioni con il loro stile, la modalità del loro argomentare, la scelta degli strumenti intellettuali e culturali e i risultati ottenuti). Naturalmente, se questo sia un bene o un male sarà oggetto di valutazione, tenendo conto delle diverse situazioni, dei periodi e degli sviluppi specifici, e facendo i conti con le prove storiche a favore o contro.

L'opera di Hodgson in quest'ambito ci permette di illustrare come alcuni abbiano cercato di comprendere l'epoca presente cercando di impegnarsi in vari modi nell'esplorazione delle implicazioni ecclesiologiche della «postmodernità». In sintesi, Hodgson suddivide la storia in tre distinti «grandi» paradigmi: quello classico (dall'epoca patristica alla Riforma, caratterizzato, a suo avviso, da un «consenso teologico» che va da Agostino fino a Calvino); quello moderno (dal diciassettesimo secolo alla fine del ventesimo, periodo che egli definisce «l'età dell'Illuminismo»), e «l'era post-moderna».<sup>8</sup> Questo tentativo di periodizzazione storica da parte di Hodgson evidenzia ancora una volta quanto sia difficile raggiungere

---

<sup>7</sup> P.C. HODGSON, *Winds of the Spirit*, pp. 53-54. Cfr. anche il suo *Revisioning the Church: Ecclesial Freedom in the New Paradigm*, pp. 11-12 e altrove (quest'opera è successiva a un suo articolo in «Theology Today», in cui egli esponeva i passaggi fondamentali della sua proposta).

<sup>8</sup> P.C. HODGSON, *Winds of the Spirit*, p. 54. Cfr. inoltre il suo *Revisioning the Church*, p. 12.



un accordo circa l'utilizzo di un paradigma rispetto ad un altro, e quanto sia arduo descriverne per ognuno gli elementi distintivi. Per esempio, si potrebbe discutere se il periodo della Riforma (e delle varie Riforme) sia in qualche modo una conseguenza del sorgere di un certo pluralismo teologico, dopo la perdita di un consenso generale su questo piano. Per di più, il sostenere, come fa Hodgson, che la teologia di Calvino sia da considerarsi come parte effettiva di quel consenso è una tesi comprensibile e perfino accettabile solamente dal punto di vista dei cristiani riformati (protestanti). Ancora, qualcuno preferisce datare l'inizio dell'epoca moderna almeno a partire da un secolo prima e suggerisce che essa termini come minimo un secolo avanti rispetto alla datazione di Hodgson. Infine, se «l'epoca moderna» trovi il suo aspetto più caratterizzante in quel movimento di idee e di intuizioni conosciuto come «Illuminismo», come sostiene Hodgson, è di nuovo oggetto di dibattito.<sup>9</sup> Un David Tracy interpreterebbe queste rispettive «epoche» in modo assai diverso, come si vedrà. E tra i differenti tentativi di descrivere in che posizione si sia posto il Cristianesimo rispetto alle varie epoche culturali con le quali si trovò a coabitare, Johann Baptist Metz (seguendo in ciò Karl Rahner, prima suo maestro, poi collaboratore), preferisce illustrare la storia della Chiesa e della teologia cristiana riferendosi a un triplice schema, alquanto diverso:

«Una prima epoca, cronologicamente abbastanza breve, ma di fondamentale importanza per l'identità di Chiesa e di teologia, è quella del giudeo-cristianesimo; una seconda, più estesa nel tempo, si svolge all'interno di una cultura (per quanto estremamente diversificata), l'epoca cioè dell'ellenismo e della cultura e civiltà europee fino ai giorni nostri; infine l'epoca di una Chiesa culturalmente policentrica e su scala mondiale, quella che si delinea nei primi abbozzi del Vaticano II».<sup>10</sup>

Naturalmente, come Metz stesso ammetterebbe, quest'ultimo periodo di vissuto ecclesiale e teologico non è affatto universalmente riconosciuto o da tutti percepito come auspicabile. Certo, gran parte di questo volume cercherà di offrire una valutazione positiva di tale sviluppo contro l'opinione di quelli che ritengono che la Chiesa e le comunità teologiche dovrebbero opporsi a tali trasformazioni culturali.

<sup>9</sup> Un commento particolarmente critico – e spesso ingiusto – dell'opera di Hodgson è quello di N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*, pp. 44-45, 82-87, 92-93.

<sup>10</sup> J.-B. METZ, *La teologia e la fine del moderno*, pp. 44-45.

Nonostante questi avvertimenti, Hodgson è attento al fatto che ci siano dei rischi nel voler incasellare la storia in rigidi scomparti; infatti, egli stesso scrive che «ovviamente, il discernimento dei paradigmi e dei cambiamenti che vi intercorrono dipende dalla prospettiva che si adotta».<sup>11</sup> Riconosco le potenziali insidie di tali analisi storiche. In ogni caso aggiungerei che, se ammettiamo l'importanza di aver presente quanto la 'prospettiva adottata' giochi un ruolo importante nella descrizione di una certa epoca, è comunque possibile continuare a parlare di «epoca postmoderna» anche in riferimento alla Chiesa. Dopo tutto, teniamo presente i consigli di John O'Malley, quando afferma che forme differenti di consapevolezza storica conducono a valutazioni molto divergenti riguardanti specialmente la Chiesa, il suo bisogno di riforma e di rinnovamento e le forme che queste devono assumere.<sup>12</sup>

## 2. *Dare un 'nome'*

Sebbene abbia già introdotto il termine postmodernità, per chiarezza vorrei pure commentare l'affermazione di David Tracy secondo cui «viviamo in un'epoca che non è in grado di darsi un nome».<sup>13</sup> Dobbiamo riconoscere che non esiste un consenso universale circa il 'nome' da dare all'epoca attuale. E, come già segnalato, se si vuole parlare delle sfide e delle prospettive della Chiesa odierna, è prima necessario dire qualcosa in più circa i vari tentativi di nominare e discernere il tempo presente, la nostra epoca.

---

<sup>11</sup> P.C. HODGSON, *Winds of the Spirit*, p. 54. Comunque, egli stesso cade in qualche modo nel medesimo errore proprio illustrandone i pericoli, laddove prosegue: «Dal nostro punto di vista, l'importante distinzione, per quanto riguarda la storia della Chiesa, tra periodo patristico, medievale e delle Riforme, perde di significato dal momento in cui essi vengono visti come variazioni del paradigma classico, quello prescientifico e pre-critico. Dal punto di vista dei secoli successivi, la distinzione da noi proposta tra paradigma moderno e postmoderno probabilmente impallidirà se paragonata a svolte perfino più decisive e considerevoli» (p. 54).

<sup>12</sup> J. O'MALLEY, *Reform, Historical Consciousness*, pp. 573-601.

<sup>13</sup> D. TRACY, *Quale nome dare al presente*, p. 76. Questo articolo fu successivamente pubblicato con lo stesso titolo dell'edizione inglese, cfr. il primo capitolo di D. TRACY, *On Naming the Present*. Per un'ulteriore indagine sugli sviluppi del suo pensiero su questo argomento si vedano anche i suoi *Blessed Rage for Order; The Analogical Imagination; Christian Theology; Dialogue with the Other*. Si vedano inoltre W.G. JEANROND - J.L. RIKE (edd), *Radical Pluralism and Truth*; G. JONES, *Critical Theology*, pp. 113-134 (si tratta del cap. quinto, dedicato a Tracy e alla postmodernità).

Come ha illustrato Tracy, tali tentativi possono essere utilmente distinti per vari ambiti, anche se qui vorrei nuovamente sottolineare l'importanza di procedere, almeno all'inizio, utilizzando l'espedito del 'tipo ideale', lasciando perdere la pretesa di offrire resoconti risolutivi e onnicomprensivi di tutte le varie e differenti prospettive.

Sempre tenendo presente tale avvertimento, comunque si scelga di descrivere l'epoca attuale, sia come modernità, tarda-modernità, postmodernità, o addirittura come 'post postmodernità', e in qualsiasi modo si valutino i cambiamenti avvenuti nei vari ambiti della realtà durante l'ultimo secolo e mezzo (sul piano culturale, intellettuale, storico, politico, sociale e, naturalmente, religioso), in ogni caso si sta parlando a grandi linee della stessa cosa, sebbene poi sia possibile utilizzare in modo anche molto diverso questo 'materiale'. Concorro, quindi, sostanzialmente con Paul Lakeland, quando scrive che «la postmodernità è nell'aria che respiriamo, e le implicazioni semantiche di 'postmodernità' ci ingannano se pensiamo che la parola in se stessa contenga un significato preciso. È solo un modo per dire 'il nostro tempo, non qualcos'altro'».<sup>14</sup>

Da un punto di vista anglicano, Graham Ward suggerisce che «postmodernità non promette né una chiarificazione, né la scomparsa dell'ambiguità», ma ciò non significa che non si debba cercare (parafrasando l'opera *Signs of the Times* di Thomas Carlyle) di «fare il punto della situazione» e di investigare la «profondità» della relazione tra «le nostre convinzioni e l'odierno contesto storico e culturale».<sup>15</sup> In particolare, l'opera di Ward si preoccupa di esplicitare «i modi in cui il linguaggio e l'agire teologici sono implicati nella cultura contemporanea, sia come suoi prodotti, sia come suoi produttori».<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> P. LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity*, p. 1.

<sup>15</sup> G. WARD (ed), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, p. XII.

<sup>16</sup> *Ibidem*. Secondo Ward quest'epoca porta con sé due forme di cambiamento culturale. La prima è «all'interno delle logiche di un certo movimento» che «potrebbe sviluppare ciò che è già presente nella tradizione», mentre l'altra tipologia di trasformazione «prevede una rottura radicale con la logica culturale del passato o del presente». Qui si verificano alcune svolte radicali e l'incontro con «l'altro» conduce al «frantumarsi» di quei «sistemi simbolici che costituiscono un qualsiasi particolare *milieu* culturale. Alcuni analisti suggeriscono che la postmodernità perfeziona tale frattura culturale in rapporto al pensiero e alla prassi proprie della modernità» (p. XIII). Si noti, comunque, come Ward stesso metta alquanto in discussione il secondo tipo di analisi. Inoltre, egli è convinto, assieme a molti altri studiosi di cui si sono già viste le posizioni, che «il contesto culturale in cui viviamo da un lato riprende certi temi evidentemente moderni (come il fatto che nell'arena sociale si verifichino lotte a mala pena governate e logiche competitive regolate dal contratto sociale), ma dall'altro rompe con alcune

Ma si può dire di più, e qui è utile l'analitica descrizione che Tracy offre della situazione che si trova ad affrontare la cosiddetta «cultura occidentale»:

«Per la modernità, il presente è qualcosa in più del solito, nulla di qualitativamente nuovo nei confronti del passato – la medesima storia evolutiva del trionfo e della superiorità, data per scontata, dell'Illuminismo scientifico, tecnologico, pluralistico e democratico dell'Occidente. Per l'anti-modernità, il presente è un 'tempo di turbamenti' [*Times of troubles*] – un tempo in cui tutte le tradizioni vengono distrutte dall'inesorabile forza della modernità stessa. Per gli antimoderni il nostro è un tempo che invita a ritirarsi in un passato che non fu mai, e in una tradizione la cui presunta purezza maschera il significato stesso di tradizione in quanto storia concreta e quindi di per sé ambigua. Per la postmodernità, tanto la modernità quanto la tradizione sono ora denunciate come esercizi di autoinganno, che cercano di fondare ciò che non può essere fondato: un fondamento sicuro per ogni conoscenza e ogni vita. Per i postmoderni, nelle loro prospettive più valide, la speranza del presente è insita nella realtà della diversità e della differenza – la diversità viva dei gruppi marginalizzati, sia essi appartenenti alla modernità oppure alla tradizione – i mistici, i dissenzienti, gli artisti d'avanguardia, i pazzi, gli isterici. La coscienza della postmodernità, spesso implicita piuttosto che esplicita, vive più in quei gruppi che non nelle classi elitarie intellettuali che ne formano le schiere».<sup>17</sup>

E quali sono le conseguenze di tali sviluppi? Significa che non possiamo raggiungere un certo grado di consenso sul nome da dare a quest'epoca e ai suoi elementi caratterizzanti? Non necessariamente. Di recente Lieven Boeve ha mostrato che le affermazioni di Metz e di Tracy colgono nel segno nel descrivere la fine di «un'epoca» caratterizzata dalla centralità del cristianesimo in alcune culture e civiltà:

«Al di là del rimedio proposto, la diagnosi porta all'inevitabile conclusione che una distanza sempre crescente si stia realizzando tra la cultura contemporanea e la fede cristiana. I giorni di una cristianità culturale e 'tradizionale' sono ormai contati».<sup>18</sup>

Certo, perfino la lunga citazione di Tracy non esaurisce le possibili interpretazioni della nostra epoca. Occorre almeno aggiungere alcune altre opzioni che indagano le sfide del postmodernismo,

---

categorie che contribuivano all'egemonia della modernità (come per esempio naturalismo, positivismo, essenzialismo, dualismo e umanesimo)» (p. XIII).

<sup>17</sup> D. TRACY, *Quale nome dare al presente*, pp. 76-77.

<sup>18</sup> L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 6.

e non solo soffermarci all'interpretazione dell'epoca attuale – la postmodernità.<sup>19</sup> Come suggerisce Boeve, vi è una differenza fondamentale tra (post)- modernizzazione e (post)- modernità da una parte e (post)- modernismo dall'altra (come tra 'pluralizzazione' - pluralità e pluralismo):

«I primi termini sono di tipo descrittivo, mentre i secondi, terminanti in -ismo, descrivono particolari modi di interazione con il fenomeno in questione; tali interazioni danno ad alcuni elementi descrittivi una valenza normativa».<sup>20</sup>

Alcune ulteriori possibili letture recepiscono le critiche dell'epoca odierna e tentano di proporre uno stile di vita secondo i valori di quello che alcuni già definiscono l'attuale «neo-illuminismo».<sup>21</sup> Hugo Meynell ha di recente offerto un'interpretazione in tal senso.<sup>22</sup> Egli è convinto che sia ormai maturo il tempo di offrire una valutazione dei principali successi e fallimenti del (riduttivista) 'movimento' postmoderno e di alcuni fra i suoi principali teorici. Così egli comprende il postmodernismo:

«Esso può essere utilmente osservato come un insieme di credenze e di atteggiamenti correlati, opposti al 'modernismo' derivante dal vecchio Illuminismo. In sostanza, un modo chiuso e debole di presentare le regole della razionalità ne ha provocato come reazione il rigetto (almeno dichiarato)».<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Graham Ward commenta positivamente tale distinzione nell'introduzione a *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, pp. XXII-XXV. Da segnalare il passaggio in cui afferma che «il postmodernismo ci abilita a distinguere certi elementi, presenti nel nostro mondo contemporaneo, che non appartengono alla categoria del postmoderno, anche se vengono ancora troppo spesso incasellati fra le caratteristiche della postmodernità» (p. XXI).

<sup>20</sup> L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 6.

<sup>21</sup> E inoltre – oppure in alternativa – assieme ad alcuni fautori della teoria critica, essi avvertono e definiscono la modernità come un progetto non finito, progetto che ha percorso molti sentieri sbagliati nel corso della sua evoluzione.

<sup>22</sup> Cfr. H. MEYNELL, *Postmodernism and the New Enlightenment*. Sull'assunzione della postmodernità da parte di Meynell si veda G. MANNION, *Being True: Williams and Meynell on Reason and Virtue*. Su questi temi si veda pure l'influente concetto lonerganiano di «secondo illuminismo» in B. LONERGAN, *A Third Collection*, pp. 63-64. Naturalmente Tracy stesso sviluppa un approccio che tende ad assumere gli elementi positivi della modernità cercando di integrarli con alcuni aspetti della tradizione cattolica e del pensiero postmoderno. Oltre all'articolo e al testo appena citati, si veda anche il suo *The Uneasy Alliance Reconceived*.

<sup>23</sup> H. MEYNELL, *Postmodernism and the New Enlightenment*, p. 40. Si possono tener presenti ulteriori e alquanto diverse prospettive, come quelle presenti nelle teorie del tipo proposto da Francis Fukuyama, il quale ha elaborato la convinzione che l'umanità sia entrata in un'epoca tale, per cui si possa oramai parlare di «fine della storia»: si veda il suo *La fine della storia* e il successivo *La grande distruzione*. Per un interessante commento teologico sulle teorie di Fukuyama, e sul rapporto tra teologia e storia più in generale, cfr. N. LASH, *Remembering Our Future*, pp. 4-14.

Comunque, il «neo-illuminismo» è caratterizzato dal tentativo di riaffermare l'impegno per la ricerca di un'autentica fondazione «della conoscenza di ciò che è vero e buono». <sup>24</sup> Tale approccio può essere considerato come una variante di quel «postmodernismo costruttivista», opposto alle sue versioni «riduzionista» ed «eliminativo». <sup>25</sup>

In modo analogo, altri hanno provato a dare una risposta più costruttiva alla postmodernità, suggerendo che mentre le meta-narrazioni dominanti non potrebbero mantenere più a lungo quella validità universale un tempo riconosciuta (se mai davvero posseduta), oggi non c'è motivo per non adottare tale 'ipotesi di spiegazione' come nuova 'meta-narrazione', capace di divenire un valido strumento interpretativo, con caratteristiche certo meno 'grandi' delle narrazioni precedenti, ma ancora utile per alcune comunità nella loro ricerca della verità. <sup>26</sup>

Lieven Boeve, la cui opera incontreremo in vari passaggi dell'ultima parte di questo nostro volume, preferisce parlare in termini di offerta di una «narrazione aperta», in opposizione al tentativo di ritirarci nel cerchio di una «narrazione chiusa» di fronte alle sfide che la postmodernità pone alla tradizione cristiana. <sup>27</sup> Johann Baptist Metz sposa un'analisi critica talvolta spietata nei confronti del perenne ottimismo che la prassi politica, sociale e trasformativa possa offrire, non solo al cristianesimo, ma al mondo in generale, una nuova speranza di fronte all'enorme carico di sofferenza e di

---

<sup>24</sup> H. MEYNELL, *Postmodernism and the New Enlightenment*, p. 29.

<sup>25</sup> Ulteriori studi di particolare interesse sono quelli di P. LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity* e di N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*. Come diverrà chiaro, le posizioni portate avanti in questo libro sono in generale più affini a quelle di Lakeland, rispetto alla modalità con cui Healy critica altri approcci in questa sua specifica opera. Non si può tuttavia negare che da allora egli abbia chiarito e sviluppato in modo considerevole la propria prospettiva.

<sup>26</sup> Come esempio di tale tentativo secondo una visuale evangelica si veda R. MIDDLETON - B. WALSH, *Truth is Stranger than It Used to Be*. E sebbene Gregory Baum ritenesse nel 1992 che la storia fosse ancora imbrigliata nei conflitti provocati dalle forze della modernità, egli ha contribuito a evidenziare come siano esistite e continuino a esistere alternative costruttive in risposta alla modernità e a quella che ora viene denominata postmodernità. Cfr. il suo *La modernità*, pp. 17-27. Così conclude: «Noi ci troviamo ancora ... all'interno della civiltà creata dall'industrializzazione e dalla democrazia, ancora stretti nella morsa dello scontro fra due forze contraddittorie: il dominio della ragione strumentale con le sue conseguenze disumanizzanti, e i movimenti di resistenza fondati sulla convinzione, secolare o religiosa che sia, che l'umanità possieda una vocazione etica» (pp. 26-27).

<sup>27</sup> L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, specialmente i capp. V e VI, e la Parte terza.

male presente nel nostro tempo e nelle moderne tragedie planetarie così sanguinose e conflittuali.<sup>28</sup>

Oltre a ciò, al nostro già complesso quadro si potrebbero aggiungere talune ulteriori reazioni alla postmodernità e al pensiero postmoderno, come le teorie del postmodernismo legate al pensiero liberazionista, le correnti pluraliste e le teorie post-liberali (spesso di natura alquanto conservatrice).<sup>29</sup> E ovviamente sono molti, poi, i dibattiti in corso tra tutte le 'scuole' di pensiero che cercano di dare una risposta alla postmodernità, dalle varie correnti femministe, a quelle del pensiero politico liberale, dalle teorie critiche a quelle strutturaliste, passando attraverso le varie gradazioni che vanno dalle posizioni progressiste a quelle più conservatrici, per non parlare delle teorie decostruttiviste.

### 3. *Teologie nella e della postmodernità*

Tutti questi molteplici approcci al contesto presente hanno trovato una grande disponibilità al dialogo da parte delle stesse discipline teologiche.<sup>30</sup> La complessa gamma di interazioni tra la

---

<sup>28</sup> J.-B. METZ, *La teologia e la fine del moderno*.

<sup>29</sup> In relazione a queste diverse prospettive, si veda anche T.W. TILLEY (ed), *Post-modern Theologies*; S.J. GRENZ, *A Primer on Postmodernism*; varie parti di D. FORD - R. MUERS (edd), *The Modern Theologians*; G. WARD (ed), *The Postmodern God*; L.P. HEMMING, *Postmodernity's Transcending*. N.M. Healy dibatte, inoltre, la situazione contemporanea nei confronti del postmodernismo e le varie teorie ad esso connesse nel suo *Church, World and the Christian Life*, pp. 111-116, 145, 158, concentrandosi in modo particolare su coloro che definisce «neo-nietzschiani». Della vastissima letteratura in proposito, qui ovviamente si propone solo qualche esempio significativo. Un teologo che molto si è speso nel confronto con le tesi e gli studiosi postmoderni è il già citato Graham Ward. Nelle sue numerose opere egli ha tentato di delineare «le diverse sfaccettature della teologia postmoderna». Si vedano, tra queste, G. WARD, *Postmodern Theology*, pp. 585-599; i volumi da lui curati *The Postmodern God* e, più recentemente, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Circa tali «sfaccettature» cfr. inoltre K.J. VANHOZER (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, e la selezione di scritti in J.D. CAPUTO, *The Religious*.

<sup>30</sup> Lewis Mudge ha sistematizzato, riassumendoli in modo esemplare, alcuni di questi approcci nel tentativo di interpretare la loro applicabilità al contesto ecclesologico: «I pensatori in questione sono anche 'decostruttivisti', in quanto rifiutano consapevolmente le regole dello *status quo* – in particolare quelle del pensiero economico – delle società di fine ventesimo secolo. Essi sono 'non-fondazionalisti' dal momento che rigettano l'aiuto di qualunque visione filosofica che supporti la fondazione di una riflessione teologica mediante proposizioni della realtà – sia metafisica, scientifica o d'altro genere – che siano generalmente convincenti e validanti. E sono 'postmodernisti' in quanto affermano il logico funzionamento di un mondo senza regole istituzionali date e senza basi filosofiche, per esaltarne la libertà, recuperarne le tradizioni antiche, oppure entrambe le cose»; L. MUDGE, *The Church As Moral*

teologia e le altre correnti del pensiero postmoderno si può facilmente notare nell'ambito della riflessione femminista. Nessuna spiegazione del fenomeno epocale postmoderno può in alcun modo sottostimare i risultati e l'influsso degli studiosi le cui ricerche in vario modo percorrono i sentieri delle prime teoriche e militanti femministe, passando da una generazione di movimenti scismatici o alternativi, accompagnati da, in dialogo con, e spesso in opposizione alle teologie 'womaniste' e 'mujeriste', fino a giungere alle correnti post-femministe. Tuttavia, come spiega Mary McClintock Fulkerson, in tutte queste forme di ricerca teologica «il postmodernismo approda al discorso teologico portando con sé risorse e mezzi destinati a far progredire le loro finalità di liberazione». <sup>31</sup> Così,

«ciò che troviamo nelle teologie femministe incentrate sulla liberazione sono appropriazioni di forme filosofiche del postmodernismo, simili alle critiche di Foucault nei confronti della modernità e della moderna nozione di potere, alle riflessioni psicanalitiche lacaniane riguardanti il soggetto desiderante, al pensiero poststrutturalista e decostruttivista: tutte queste correnti hanno in comune il rifiuto dell'idea moderna di ragione come pensiero unitario e totalizzante». <sup>32</sup>

E certo, come nelle altre aree del confronto teologico con la postmodernità, anche nell'arena del pensiero femminista le rispettive teorie non religiose stanno offrendo spunti e ispirazioni alle teologie femministe, come ha illustrato Serene Jones. <sup>33</sup>

Altri approcci (ne incontreremo alcuni in questa nostra ricerca) includono le varie scuole ermeneutiche e, naturalmente, le varie correnti fondamentaliste, siano esse religiose, politiche, scientifiche, economiche o nichiliste. <sup>34</sup> Nasce così la «teologia postmoderna» in

---

*Community*, p. 40. [A parte poche eccezioni, di norma si è scelto di tradurre il vocabolo *foundationalism* e gli aggettivi derivati con 'fondazionalista', senza negare l'affinità – che in certi casi raggiunge la sinonimia – con il termine 'fondamentalismo', utilizzato in pochi casi per esprimere una sfumatura dovuta al contesto, n.d.t.].

<sup>31</sup> M. McCLINTOCK FULKERSON, *Feminist Theology*, p. 109.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 110. Per quanto riguarda le ecclesiologie femministe si veda in particolare N.K. WATSON, *Introducing Feminist Ecclesiology*, e il suo *Feminist Ecclesiology*.

<sup>33</sup> S. JONES, *Companionable Wisdoms*, e *Feminist Theory and Christian Theology*.

<sup>34</sup> Cfr. le ulteriori considerazioni svolte in H. MEYNELL, *Postmodernism and the New Enlightenment*; T. EAGLETON, *The Illusions of Postmodernism*; P.M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*; A. WILDE, *Horizons of Assent*; S. TOULMIN, *Cosmopolis*; L.P. THIELE, *Thinking Politics*, cap. IV («Modernity and Postmodernity»); S. BEST - D. KELLNER, *Postmodern Theory*; S. BEST - D. KELLNER, *Postmodernism*, pp. 285-308. Si veda pure P. LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity*. Ulteriori interessanti dibattiti si trovano in K.J. VANHOZER (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. L'opera di



senso proprio, con le sue ulteriori sottodivisioni come, per esempio, le «teologie della prassi comune», la teologia postmetafisica, quella postfilosofica, «l'ortodossia radicale», la teologia decostruttivista, quella ricostruttiva e quella 'restaurazionista', e le nuove varianti dell'odierna teologia femminista.<sup>35</sup> A questo elenco vanno aggiunti gli approcci nell'ambito delle ricerche sulle aree della teologia dell'ambiente, dell'eco-teologia e della *queer theology*. Ovviamente molte scuole teologiche combinano insieme e contemporaneamente parecchie differenti sottodiscipline, così qualsiasi tentativo di catalogare una data ricerca deve essere fatto con molta attenzione, ammettendo che tale catalogazione non può dirsi definitiva.

Ribadiamo come in un solo volume non sia possibile la descrizione dettagliata di tutti questi approcci teologici, e nemmeno un resoconto minimamente sufficiente. Di certo qui si è deliberatamente evitato di affrontare alcune correnti di pensiero, in quanto ritenute inadatte alla natura del dibattito di questo libro,<sup>36</sup> oppure perché sembravano offrire una risposta alquanto problematica alla postmodernità: per entrambi questi motivi esse meriteranno una specifica attenzione in ricerche future,<sup>37</sup> o sono già state considerate e analizzate altrove e così non hanno bisogno in questa sede di ulteriore approfondimento.

Le teologie postmoderne si concentrano su una gamma di temi che sono familiari alla teologia di ogni epoca, anche se ovviamente esse li affrontano secondo nuove modalità, mediante un approccio critico, o riduttivistico, o costruttivistico, oppure 'restaurazionista'. Di recente alcuni studiosi hanno tentato di chiarificare la loro opera definendola non propriamente come «teologia postmoderna» di per se stessa (intendendo non solo evitare l'accezione peggiorativa che

---

David Tracy, ovviamente, è molto illuminante al riguardo; per un breve commento sulla sua rilevanza per le discussioni circa la postmodernità in generale si veda di nuovo G. JONES, *Critical Theology*, pp. 113-134.

<sup>35</sup> Tali tipologie vengono descritte sia in K.J. VANHOOPER (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, sia in G. WARD, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Si veda inoltre l'utile dibattito presente in P. LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity*, pp. 39-46. Cfr. pure T. TILLEY (ed), *Postmodern Theologies*; D.R. GRIFFIN - W.A. BEARDSLEE - J. HOLLAND (edd), *Varieties of Postmodern Theology*.

<sup>36</sup> Ad esempio, esse possono venir meglio considerate in un volume dedicato alla Chiesa cristiana in generale o alla teologia postmoderna in senso ampio, ma non in un volume centrato in primo luogo sulle sfide dell'ecclesiologia cattolica di fronte al postmoderno.

<sup>37</sup> Per esempio, l'opera di Stanley Hauerwas e di alcuni propugnatori dell'ortodossia radicale saranno oggetto di ulteriori studi tuttora in corso, sebbene essi siano almeno in parte considerati in alcune sezioni di questo volume, soprattutto per quanto concerne lo stesso Hauerwas.

i critici attribuiscono a tale aggettivo, ma anche volendo offrire un chiarimento metodologico), ma come l'opera di teologi che esercitano la loro attività all'interno del contesto postmoderno – cercando cioè di dare senso ai compiti e alle sfide che la teologia incontra davanti al mondo postmoderno. Essi tuttavia sono attenti alle preziose intuizioni e ai rischi potenziali dei vari postmodernismi. Ritento che questo volume e in generale la mia opera si possa collocare in quest'ultima categoria.

Rispetto alle altre, però, dedicheremo più attenzione e spazio ad una particolare forma di risposta all'epoca contemporanea, vista la prevalenza di questo tipo di reazione (nelle sue varie modalità) all'interno delle varie confessioni cristiane. Per ora basti dire che tale approccio considera una certa comprensione della fede cristiana e della Chiesa in termini di superiorità rispetto alle altre ricerche di senso, interpretazione, scopo e realizzazione di vita. Tale corrente tende a rivolgersi più all'interno (della comunità cristiana) che all'esterno, spingendo verso una concezione separatista del rapporto tra la Chiesa e il mondo. Nelle loro forme più faziose queste tendenze mirano a sostenere un particolare modo di intendere il cristianesimo: esso è ritenuto l'unico 'pieno', 'completo', addirittura 'autentico' stile di vita, il solo capace di condurre a salvezza e a compimento. Un tale modo di pensare, nel contesto cattolico romano, sembra andare in controtendenza rispetto alle intenzioni dei capitoli 14-16 di *Lumen gentium* e di altri documenti conciliari e successivi insegnamenti (approfondiremo l'argomento nella Seconda parte di questo volume).<sup>38</sup>

Questa prospettiva per molti versi è simile alla mentalità ecclesiale che prevalse nei periodi iniziali della storia cristiana (anche se per molti aspetti fu messa in discussione nella seconda metà del ventesimo secolo, in favore di una visione maggiormente inclusiva e pluralista): stiamo parlando di quell'approccio che di solito viene definito «esclusivismo». <sup>39</sup> A causa di tali somiglianze (malgrado importanti differenze) ho scelto di raggruppare questo insieme

---

<sup>38</sup> Come ha mostrato G. Baum, in questa parte del documento ci sono affermazioni «fortemente positive nei confronti dei cristiani non cattolici, mai scritte prima di allora in nessun altro documento ecclesiale». Inoltre, in esso «si riconosce l'azione dello Spirito Santo ben oltre la nostra comunità cristiana ... [si riconosce che] qualunque cosa vi sia di positivo e buono all'interno delle altre religioni è da attribuire non solo allo sforzo umano, ma a Colui che illumina tutti gli uomini perché essi abbiano vita»; G. BAUM, *Commentary*, p. 29.

<sup>39</sup> Per alcune definizioni di «esclusivismo» cfr. G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*; J. HICK - P.F. KNITTER (edd), *L'unicità cristiana: un mito?*.

di tendenze e di stili ecclesiali contemporanei sotto il termine di «neo-esclusivismo».<sup>40</sup>

Per riassumere, quindi, sembrerebbe che noi tendessimo a vedere la nostra epoca come se fosse un'opera d'arte astratta o addirittura un ologramma – ciascuno percependo qualcosa di diverso a seconda della propria personale prospettiva. L'oggetto di questo libro sarà dunque l'esplorazione della nozione, della natura e dei compiti della Chiesa nell'epoca attuale. Nondimeno ritengo utile suggerire, in senso generale, come quest'età vada compresa proprio da coloro che la stanno vivendo, e per questo rimango dell'idea che sia più conveniente definirla con la parola «postmodernità». Inoltre, sebbene non si possa entrare in dettagli esaustivi circa le varie correnti di pensiero legate al postmodernismo, nel nostro percorso segnalerò gli elementi chiave di queste correnti, quando ciò fosse rilevante per le nostre tematiche.

Per chiarire ulteriormente la nostra domanda centrale, di nuovo ricordiamo alcune delle sfide della postmodernità, per poi analizzare alcune risposte ecclesiologiche che sembrano essere in realtà poco efficaci nei confronti di tre particolari problemi che la Chiesa odierna si trova ad affrontare. Naturalmente, essi non vanno evitati. Non è di alcun utilità limitarsi a saltare sul 'carro della postmodernità' cercando di mantenersi ben saldi e di godersi la corsa. Il postmodernismo ha portato con sé molte penetranti e provocatorie domande per la Chiesa d'oggi. Ma il modo in cui noi comprendiamo, interpretiamo e fronteggiamo tali questioni dimostrerà se siamo caduti preda del riduzionistico programma postmoderno, oppure se abbiamo scongiurato tale rischio.

#### 4. *Le sfide della postmodernità*

Qui desidero evidenziare, in breve, le sfide poste alla Chiesa da parte delle caratteristiche sintomatiche del postmodernismo stesso.

Molte di queste tendenze interessano solo alcune società, anche se in vari modi esse hanno avuto importanti ripercussioni sulla maggior parte, se non sulla totalità, delle società postmoderne.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> G. MANNION G., *Ecclesiology and Postmodernity*, pp. 304-328.

<sup>41</sup> Per un resoconto significativo delle sfide teologiche viste in relazione agli sviluppi della postmodernità cfr. T. GUARINO, *Postmodernity*, pp. 654-689; J.A. BONSOR, *History*,

## a. Relativismo ed emotivismo

Il venir meno delle «grandi narrazioni», ovvero delle ipotesi di spiegazione del reale dominanti e universali, ha portato a un processo definito da qualcuno «detradizionalizzazione»,<sup>42</sup> cioè una crescita di relativismo e di emotivismo che è andata a braccetto con l'attuale avanzata dell'individualismo.<sup>43</sup> Ciò non significa, in effetti, solo l'estromissione degli assoluti, ma anche, per qualcuno, il fatto che tutto venga giudicato in termini di relatività e, inoltre, di preferenza soggettiva e sulla base di un pregiudizio emotivo. Questo fenomeno si è rafforzato grazie a ulteriori processi, verificatisi nell'epoca moderna, che a loro volta hanno contribuito poi al collasso o alla 'sterilizzazione' di fatto delle strutture etiche di molte società. Gli studiosi si riferiscono in particolare al processo di «frammentazione» delle norme morali e degli stessi modelli etici di riferimento.

## b. Frammentazione morale

Le già conflittuali strutture morali della modernità sono state messe in crisi dai teorici riduttivisti postmoderni, dalle conseguenze pratiche delle loro idee, e dalle tendenze della postmodernità in generale, al punto da provocare una vera e propria frammentazione della moralità.<sup>44</sup>

---

*Dogma, and Nature*, pp. 294-313. In un'accezione più generale Peter Hodgson elenca cinque particolari «crisi» dell'epoca «postmoderna» per il nostro mondo nella sua totalità, ovvero: la crisi cognitiva (della razionalità sia tecnica che filosofica), la crisi storica (il venir meno di una visione di storia, nelle sue versioni laiche e religiose, come orientata verso un fine positivo, cioè la salvezza, il progresso, la dittatura del proletariato ecc.), la crisi politica (svolta nelle ideologie, cambio degli equilibri geopolitici mondiali, tramonto degli «ideali sociali promossi dall'Illuminismo»), la crisi socioeconomica (le disfunzioni del capitalismo basato sulla libera iniziativa, del socialismo di stato, e le conseguenze di quella che, negli anni successivi alla pubblicazione dell'opera di Hodgson, sarà chiamata globalizzazione) e, per finire, la crisi religiosa (il declino del cristianesimo in Occidente e il contemporaneo emergere di nuove forme di religiosità); cfr. P.C. HODGSON, *Revisioning the Church*, pp. 13-16.

<sup>42</sup> Una raccolta di saggi che offre una panoramica di tale concetto è quella edita da P. HEELAS - S. LASH - P. MORRIS (edd), *Detraditionalization*.

<sup>43</sup> Cfr. L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, pp. 53 ss.

<sup>44</sup> Per una presentazione di queste correnti cfr. D.P. HOLLINGER, *Choosing the Good*; L. HOGAN, *Confronting the Truth*; P. HEELAS, *On Things not Being Worse*, pp. 200-222. Il dibattito proseguirà in un mio prossimo saggio, con il titolo *Ethics in a Transvalued Age: Morality in the Shadow of Nietzsche*.

In particolare si rifiutano gli assoluti morali e si ritiene irrealizzabile la possibilità di norme etiche applicabili; talvolta tale applicazione assume invece sembianze di tipo politico, legale o emotivo: questo è il caso di una certa concezione dei diritti, priva del dovuto riconoscimento che il concetto stesso di 'diritto' presuppone l'esistenza di una struttura etica e di un pensiero morale di base. La mentalità postmoderna del *bricolage* relativistico che domina «l'esplosione consumistica» dell'età postmoderna ha danneggiato enormemente la stessa idea di moralità, trasformando di fatto l'ipotesi prospettata da Nietzsche circa l'oggettività della morale in una profezia auto-realizzantesi. Quello che oggi interessa a molti individui non è ciò che va considerato moralmente giusto o sbagliato, buono o cattivo, e così via, ma è cosa sia giusto o 'meglio' per quell'io posto come nuova divinità al vertice dell'epoca consumistica, un io imprigionato di sua spontanea volontà nel suo paradiso dorato.

Tali sviluppi pongono sfide impegnative alla Chiesa dei nostri tempi, dal momento che è in gioco lo stesso 'stare in comunità' che il cristianesimo cerca di promuovere e incoraggiare. L'attività propria della Chiesa è di tipo 'comunitario', vale a dire una priorità sociale. Per parafrasare un commento di T.H. Sanks su una frase spesso citata, occorre riconoscere una realtà importante: la Chiesa, infatti, non solo ha una missione sociale; essa, a tutti gli effetti, è una missione sociale.<sup>45</sup> Egli aggiunge: «... la Chiesa ha compreso che la salvezza non riguarda solo le 'anime' dei singoli individui, ma anche la trasformazione dell'ordine sociale, politico ed economico, addirittura dell'intero ordine cosmico».<sup>46</sup> Il singolo e la comunità sono due concetti fondamentali dell'ecclesiologia cristiana, forse addirittura i due principali, perché il cristianesimo porta la testimonianza di un Dio la cui identità i cristiani credono essere rivelata in tre persone (o, forse ancor meglio, tre 'modi di esistenza') co-eguali, co-eterne e co-divine, la cui forma di sussistenza e vita esattamente intesa è quella di una perfetta comunità.

---

<sup>45</sup> T.H. SANKS, *Globalization*, p. 626. Per evitare qui possibili fraintendimenti, si noti che, come sarà evidente nei due capitoli conclusivi, interpreto questa affermazione in un senso del tutto differente rispetto a quello proposto nell'opera di Stanley Hauerwas.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 626 ss.

### c. La mancanza di senso e un nuovo contesto per la teodicea

I processi sopra descritti, assieme alla frammentazione morale e alla diffusione, all'adattamento e all'ulteriore sviluppo delle idee di Friedrich Nietzsche (sia che questi lo desiderasse o meno) hanno indirizzato il sentiero del relativismo verso il nichilismo, che a sua volta ha provocato un'ulteriore perdita di senso, assieme a un sentimento di disperazione, da parte di innumerevoli individui e persino di gruppi sociali. In fin dei conti non ci si può aspettare niente di meno, se si spazza via «l'orizzonte di senso», come afferma il folle descritto da Nietzsche.<sup>47</sup> Per la Chiesa e in particolare per la teologia ciò significa che oggi vi è un contesto nuovo entro il quale pensare e affrontare il problema della sofferenza umana e del male nel mondo. Se il credere in un Dio vivente e in un ordine sensato (ovvero con degli scopi, dei significati, delle direzioni precise, dei complimenti) sta diventando sempre più difficile per molte persone, ciò riguarda anche il nostro pensiero circa la presenza del male, la nostra teodicea: nel nuovo contesto essi vanno impostati in maniera molto diversa rispetto al passato.<sup>48</sup> Come George Pattison ha ben evidenziato, le condizioni odierne in cui si cerca di rispondere in vario modo al male e alla sofferenza, sempre più percepiti come una sorta di 'scandalo' nella recente epoca post-illuministica, sfidano la teologia cristiana e la filosofia della religione con domande provocatorie, difficilmente risolvibili solo con la logica o con un atto di fede.<sup>49</sup> Qualcuno ha affermato che tutta la teologia, in un certo senso, è una lotta con la questione del male.<sup>50</sup> Se, come ritengo, questo è vero, allora oggi questa lotta si svolge in un contesto – esperienziale, pratico, epistemologico e anche dottrinale – del tutto diverso rispetto a quello delle epoche passate.

### d. 'Consumerizzazione' della Chiesa e della religione

Alcuni recenti studi mostrano senza dubbio che tutte le tendenze appena incontrate hanno avuto a loro volta un effetto simile sulle religioni in generale e sulla Chiesa in particolare. L'appartenenza

---

<sup>47</sup> Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, af. 125.

<sup>48</sup> G. PATTISON, *A Short Course*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, cfr. specialmente i capp. 8, 9, 10.

<sup>50</sup> Si veda pure, ad esempio, uno studio che esamina in modo specifico questi temi nel contesto della stessa teoria postmoderna, cfr. W. LOWE, *Theology and Difference*.

religiosa non è più percepita in termini di obbligo, ma piuttosto in termini di scelta. La mentalità individualistica del *bricolage* religioso che sta travolgendo non poche società è pure applicabile alla spiritualità e in generale perfino alle realtà interne alla stessa Chiesa. Ciò si può notare in modo evidente nella sfera dell'etica e dell'insegnamento morale delle Chiese. Peter Brierley ha ben illustrato questo fenomeno in relazione alla Chiesa cristiana britannica:

«Oggi, in moltissimi ambiti dell'esistenza, le persone godono di un'ampia libertà di scelta, non pensabile né praticabile per le generazioni del passato. Ciò si esprime in tutti i modi possibili, dal consumismo che ha inventato la frase 'compro dunque sono', al cambiamento dei costumi sessuali ... La ragione del cambiamento della partecipazione ecclesiale è probabilmente da attribuire almeno in parte a scelte di tipo individuale ... le persone che frequentano la Chiesa sono in grado di compiere delle scelte – su cosa credere, chi seguire, quale Chiesa frequentare. Tutti noi da bambini abbiamo partecipato al gioco delle sedie: oggi le persone, da adulti, fanno la stessa cosa con le Chiese ... Questo approccio consumistico sta a significare che l'intera cultura nella quale la Chiesa e le istituzioni cristiane esercitano il loro ministero sta cambiando radicalmente ... La Chiesa sta partecipando a una competizione mai affrontata prima d'ora. La scelta in se stessa, naturalmente, non è né giusta né sbagliata, ma questa cultura consumistica mette in crisi l'autorità in innumerevoli modi ...».<sup>51</sup>

Così, mentre certi fenomeni sono ben visti da alcuni, si trascura il fatto che tale caduta nel processo consumistico, definibile come la nuova 'religione'<sup>52</sup> postmoderna, a dispetto di quanto affermi Bauman, ha causato non una vera o più grande libertà per tutti, ma piuttosto una nuova forma di asservimento.<sup>53</sup>

#### e. Crisi di legittimazione

Tutti questi fattori hanno portato a una situazione per cui la religione in generale, come mostrato qui con particolare riferimento al cristianesimo e alla Chiesa cattolica nello specifico, nell'epoca odierna ha dovuto far fronte a uno specifico dilemma. La principale

---

<sup>51</sup> P. BRIERLEY - H. WRAIGHT, *Christian Leadership*, pp. 87-88.

<sup>52</sup> Così la «svolta consumistica» spinge verso tutto quello che risponde alla personale soddisfazione dell'individuo; e lo stesso capita alla religione, oggi 'impacchettata', organizzata e persino 'commercializzata'. E i credenti la considerano come qualcosa da poter comprare o vendere, prendendone e scegliendone quelle parti che essi sentono 'adatte' per loro.

<sup>53</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Una religione postmoderna?*. Per uno studio recente circa tale 'consumerizzazione' della Chiesa si veda J. DRANE, *The MacDonaldization of the Church*.

contestazione è diretta verso l'autorità della Chiesa, quindi alla legittimità dei suoi principi e della sua guida morale, mettendo infine in discussione la sua stessa rilevanza per il mondo d'oggi. Ciò non vuol dire affatto che questa sfida si limiti alle sue forme più ovvie, quelle della secolarizzazione e del secolarismo.<sup>54</sup> L'attacco alla religione e alla Chiesa proviene da una miriade di differenti direzioni. Per esempio, c'è la sfida posta all'autorità della religione da parte di quelli che rigettano il valore, lo spazio, la validità del religioso per ragioni legate a una concezione ateista: ci riferiamo in particolare al cosiddetto «neo-materialismo» scientifico, guidato da figure come Richard Dawkins, che rifiuta qualsiasi ruolo positivo per il fenomeno religioso nella nostra società odierna, ritenendolo come un pericoloso condizionamento e combattendo la religione e la ricerca teologica ad ogni livello.<sup>55</sup>

Ma, ovviamente, le teorie e i programmi del postmodernismo riduttivista non sono rimaste incontestate. E ciò sia in un senso positivo che negativo. In modo più costruttivo, alcuni esempi includono quelli di David Ray Griffin, il quale tenta di offrire una risposta propositiva e comunitaria alla cultura contemporanea.<sup>56</sup> Lo stesso dicasi per il tentativo, da parte di David Tracy, di «fermare l'avanzata postmodernista».<sup>57</sup> Ugualmente, come già indicato, Hugo Meynell ha suggerito che un «nuovo illuminismo» è emerso a sfidare i dilemmi della postmodernità, con lo scopo specifico di restituire ai nostri tempi uno spazio per l'etica.<sup>58</sup> Un tale approccio può addirittura vantare tra i suoi precursori i protagonisti della Scuola di Francoforte, la corrente più critica nei confronti di coloro che hanno giudicato negativamente il progetto dell'Illuminismo.

---

<sup>54</sup> A questo proposito si veda L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, pp. 37-40; G. WARD, *The Implosion of Secularisation*, pp. XVI-XX.

<sup>55</sup> Varie opere del teologo anglicano Keith Ward cercano di confrontarsi con le nozioni di teologia e di religione proposte da Dawkins, nozioni spesso alquanto superficiali, eccentriche e disinformate. E Ward tenta di confrontarsi pure con le sfide poste da altri simili 'intellettuali', o presunti tali, che, per dirla con Schleiermacher, «disprezzano la religione». Di Keith Ward si vedano, come esempio, i suoi *Religion and Creation; God, Chance and Necessity; God, Faith and the New Millennium; The Case for Religion*.

<sup>56</sup> D.R. GRIFFIN - W.A. BEARDSLEE - J. HOLLAND (edd), *Varieties of Postmodern Theology*. L'approccio di Griffin viene commentato in T.W. TILLEY - C. WESTMAN, *David Ray Griffin and Constructive Postmodern Communalism*, pp. 17-27.

<sup>57</sup> Su Tracy e il postmoderno si veda di nuovo G. JONES, *Critical Theology*, pp. 113-134.

<sup>58</sup> H. MEYNELL, *Postmodernism and the New Enlightenment*.



Gregory Baum, a tal proposito, ha ricordato agli odierni esperti di ecclesiologia che

«i filosofi della Scuola di Francoforte si sono fermamente opposti al completo rifiuto dell'Illuminismo portato avanti dai conservatori, dagli esistenzialisti, dai fascisti tra gli anni Venti e gli anni Trenta – e dai pensatori postmoderni tra gli anni Ottanta e Novanta. La Scuola di Francoforte offrì un'appassionata difesa delle conquiste etiche e della cultura dei diritti umani proprie del periodo illuminista, ed erano terrorizzati di ciò che sarebbe successo alla gente se i diritti umani non fossero più stati rispettati». <sup>59</sup>

Altri esempi di questi approcci alternativi e positivi sono quelli di pensatori come Paul Heelas, che sfida l'emergente «detradizionalizzazione». <sup>60</sup> Segnerò nei capitoli successivi altri orientamenti costruttivi. Una parola ancora: sono convinto che ulteriori risposte alla nostra epoca utili e propositive verranno da parte di coloro che sostengono la necessità e la capacità, da parte dell'ecclesiologia, di rinnovarsi di continuo, anche nell'attuale stagione.

#### f. Globalizzazione: una 'nuova' grande narrazione?

È ben nota l'espressione di Karl Rahner riguardante l'avvento di una «Chiesa globale». Già durante il Concilio la Chiesa fu consapevole di essere parte di una famiglia universale, e questo si evidenzia soprattutto negli insegnamenti di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Ma questa crescente consapevolezza dell'interconnessione mondiale dell'umana famiglia ha portato grandi sfide alla missione della Chiesa di oggi.

---

<sup>59</sup> G. BAUM, *Amazing Church*, p. 142. Baum non manca di aggiungere un avvertimento nell'interpretazione della Scuola di Francoforte: essa è segnata da una vena di pessimismo, dato che i suoi protagonisti non seppero credere nella speranza che l'umanità avesse le risorse necessarie per riscattarsi. Tuttavia, come già indicato, i diritti presuppongono l'esistenza di una più ampia struttura morale di qualche tipo. Sulla Scuola di Francoforte si veda G. BAUM, *La modernità*, pp. 22-23; su altre risposte alla «crisi della modernità», cfr. pp. 23-27. Come egli spiega, «nel corso del XIX secolo – argomentarono i francofortesi – la razionalità illuminista si piegò sulla sola razionalità strumentale. Il compito urgente del presente, dopo il riconoscimento del lato oscuro dell'Illuminismo, non era di rifiutarlo totalmente, ma di lottare per un recupero culturale della ragione sostanziale come sorgente di etica, e allo stesso tempo di scalzare la ragione strumentale dalla sua posizione culturalmente dominante. Contro gli esistenzialisti e i fenomenologi, i francofortesi difesero l'importanza delle scienze naturali; e, contro i populistici e i fascisti, difesero l'emancipazione e la solidarietà come il solo destino umano. La Scuola di Francoforte chiamò 'dialettica' – cioè implicante negazione e ricupero – la sua critica dell'Illuminismo, e si oppose ad ogni negazione non dialettica dell'Illuminismo come ad un pericolo per la comunità umana» (p. 7).

<sup>60</sup> P. HEELAS, *On Things not Being Worse*.

Anche se alcune teorie postmoderne riduttiviste e decostruttiviste hanno tentato di suggerire che la nostra epoca segni una svolta radicale (dall'enfasi sull'universale a una maggiore attenzione al locale e al particolare), per molti versi ciò che accaduto è proprio l'esatto contrario.<sup>61</sup> Oggi noi viviamo nell'era della globalizzazione che già funziona, in molti modi, come una nuova «grande narrazione».<sup>62</sup> Il locale e il particolare sono ora direttamente condizionati da eventi e decisioni che possono aver origine, letteralmente, dall'altra parte del globo. Le realtà sociali, economiche, culturali e politiche sono strettamente collegate e interdipendenti, con un'intensità finora senza precedenti. La tecnologia e la rivoluzione delle comunicazioni hanno facilitato lo sviluppo di tale fenomeno. T.H. Sanks scrive che «per i teologi, la crescente attenzione e analisi di questo fenomeno (cioè la globalizzazione) è parte del continuo processo di lettura dei segni dei tempi ... Ci troviamo di fronte a una nuova realtà, che esige una nuova analisi e una nuova concettualizzazione».<sup>63</sup>

Comunque, il fenomeno della globalizzazione, con le sue conseguenze socio-economiche, in molte collettività ha provocato il venir meno delle reti sociali, della cooperazione e del loro 'capitale' comunitario. Questi cambiamenti rappresentano sul serio una potentissima forza contraria alla cultura evangelica e missionaria. Ancora una volta l'individualismo, guidato dal materialismo, trionfa sulla comunità. In molti luoghi si assiste a situazioni che preannunciano quasi la morte stessa della comunità. Come si può 'fare' ecclesiologia in un contesto così sfavorevole?

Quali intenti animeranno queste pagine? Già si è sottolineato come il nostro scopo sarà specifico, senza per questo ignorare il dibattito più ampio che si sta svolgendo a livello teologico ed ecclesiale. Peter Hodgson ha sostenuto che

«il nuovo paradigma culturale domanda pure un nuovo paradigma teologico, una revisione dell'intera agenda teologica, compresi i temi di fondo come quelli su Dio, la storia, l'essere umano, l'ecclesiologia, l'escatologia e il pluralismo religioso, oltre che la stessa metodologia del pensare teologico.

---

<sup>61</sup> Per un breve e agile approfondimento delle ulteriori sfide poste a questa narrazione postmoderna un tempo 'dominante' nelle sue varie forme, cfr. i vari contributi presenti in *After Postmodernism*, pp. 34-50.

<sup>62</sup> La globalizzazione senza dubbio è sorta dalle altre «grandi narrazioni» e ideologie, non ultime quelle dell'economia neoliberale e della filosofia politica.

<sup>63</sup> T.H. SANKS, *Globalization*, p. 625. Cfr. anche R. SCHREITER, *The New Catholicity*.

I lavori su quest'ultimo punto devono indirizzarsi sia in direzione della domanda gnoseologica sollevata dalla critica postmoderna, sia delle questioni pratiche stimulate dalla teologia della liberazione».

In linea con gli argomenti fin qui trattati, Hodgson crede che le diverse risposte alla postmodernità si situino tra due alternative egualmente inutili: da una parte il tentativo di «tirare indietro l'orologio», ritornando alla situazione pre-illuministica, «ad una fondazione tradizionale dell'autorità e a forme di credo religioso di stampo convenzionale» e, all'estremo opposto, la scelta di «un relativismo radicale in cui nulla è conosciuto, creduto o messo in pratica»:

«qui la tentazione è quella di rifugiarsi in un gioco intellettuale e in una sceneggiata edonistica – nel tentativo di mascherare la disperazione, il cinismo, il nichilismo. Ironicamente poi tale recita richiede un ordine stabile e un palcoscenico rigidamente allestito, perché essa non ha più un valido potere contro gli assoluti demoniaci e l'oppressione politica». <sup>64</sup>

Questa ricerca, allora, esplora vari aspetti di tale sfida, focalizzandosi però specialmente sulle questioni ecclesiologiche e poi sul metodo, sul pluralismo ecclesiale e religioso, su Dio e sulla storia, sulle conseguenze e sulle implicazioni connesse a tali temi. Condividiamo perciò per molti versi gli stessi obiettivi di Hodgson, quelli di

«riprendere il cammino per una nuova ecclesiologia, una nuova teologia della Chiesa, teologia non gerarchica, non provinciale, che non riduca al privato il proprio orizzonte ecclesiale, che si concentri tanto sulla dimensione storica quanto su quella spirituale, riconoscendo la propria peculiare natura comunitaria, e mettendo a tema sia l'esigenza di una prassi di liberazione, sia la propria missione ecumenica». <sup>65</sup>

Occorre dire che sono passati quasi vent'anni dall'opera di Hodgson, e sono molto mutati non solo il panorama della teologia e dell'ecclesiologia, ma ancor più il contesto cognitivo, storico, politico, socio-economico e religioso (la situazione odierna è praticamente irriconoscibile rispetto a quella in cui viveva la Chiesa del 1988). E, ovviamente, questo volume si concentra in particolare sulle sfide che si trova ad affrontare una specifica confessione cristiana,

---

<sup>64</sup> P.C. HODGSON, *Revisioning the Church*, p. 18.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

quella cattolico-romana, mentre il lavoro di Hodgson apparteneva all'orizzonte ecclesiale riformato e si indirizzava alla comunità cristiana in generale. La maggior parte di ciò che abbiamo fin qui discusso è importante per la Chiesa nella sua interezza, ma i dilemmi che cercheremo di discutere sono prima di tutto proposti a coloro che appartengono alla mia stessa comunità cattolica (nello spirito dell'evangelica 'trave nell'occhio', se si preferisce). In ogni caso, come per la ricerca di Hodgson, i nostri sforzi vanno considerati solo in modo provvisorio, come parte di quel più vasto progetto teologico che, come tutti i progetti di questo tipo, «devono rimanere incompleti e dal finale aperto».<sup>66</sup>

Iniziando a discutere sul futuro della Chiesa noi ci imbarchiamo per un viaggio, impegnandoci in un programma che implica una rivalutazione completa di aspetti importanti della vita e della struttura ecclesiali. In tempi passati, nella lunga e complessa storia della Chiesa, sono molti ad aver intrapreso un viaggio simile. E proprio come in tali momenti delle epoche passate, per molti cattolici, e in special modo per molti *leader* nella Chiesa, questa può essere una traversata davvero difficile da intraprendere. Se la Chiesa godrà di positive svolte in futuro, ciò che oggi appare evidente è che ci deve essere un radicale e profondo cambiamento nelle modalità in cui essa è organizzata, strutturata e guidata. Molta attenzione andrà rivolta al modo in cui si attuerà tutto questo, così pure all'esame delle modalità con cui si possano trasformare molte delle realtà connesse alla leadership, all'organizzazione, al ministero ecclesiali. Naturalmente, dobbiamo pure impegnarci nel dialogo con i vari gruppi sociali e più in generale con il mondo, mettendoci in atteggiamento di chi vuole ascoltare e imparare, e da qui ricevere ispirazione per trovare le vie con cui la Chiesa di oggi possa proseguire il suo percorso nella storia.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>67</sup> Tali questioni saranno approfondite nella Terza parte di questo volume. Cfr. anche G. MANNION, *What's in a Name?*.

## La postmodernità e la Chiesa

Tutte le varie 'tipologie' di teologia postmoderna sopra incontrate possiedono, almeno per certi aspetti, una loro corrispettiva comprensione e una visione-prognosi della Chiesa – in modo più o meno approfondito e sviluppato.<sup>1</sup> Per certi versi i dilemmi che la Chiesa a livello locale e universale si trova ad affrontare nell'epoca odierna rispecchiano le problematiche postmoderne più generali proprie della nostra temperie culturale e intellettuale.<sup>2</sup> Maureen Junker-Kenny, esperta in etica e teologia pratica, così interpreta l'odierna questione ecclesiale:

«Le Chiese sono sottoposte allo stesso criterio della domanda relativa alle loro risorse per il superamento dei conflitti della modernità sostanzialmente acuiti dalla realizzazione strumentale-autoritaria della ragione. Come possono esse rendere sperimentabile il messaggio cristiano e inserirlo nelle decisioni pubbliche alle mutate condizioni dell'individualizzazione e del *bricolage* tendenzialmente sincretistico, della detradizionalizzazione e dedottrinalizzazione? Come è chiaro che due vie di comunicazione presupposte come ovvie, cioè la cultura generale e la famiglia, non favoriscono più come prima la socializzazione religiosa, con altrettanta chiarezza sono riconoscibili anche i bisogni di orientamento, di senso, di appartenenza e di conforto che vengono incontro al compito della Chiesa nella società».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Per un'analisi maggiormente dettagliata si veda G. MANNION, *Postmodern Ecclesiology*. Roger Haight offre una panoramica della situazione ecclesiologica postmoderna nel suo *Christian Community in History*, I, pp. 57-58, sebbene scriva, «in quest'opera la postmodernità rimane lo sfondo generale, non l'oggetto specifico» (p. 57).

<sup>2</sup> Questo dato potrebbe sembrare scontato. Sono però convinto che tale fenomeno solitamente venga percepito in relazione al rapporto della Chiesa con il 'mondo' e le culture esterne. Spesso tali fattori vengono trascurati in riferimento alla situazione 'dentro' la Chiesa stessa.

<sup>3</sup> M. JUNKER-KENNY, *Chiesa, modernità e postmoderno*, p. 153. Negli ultimi anni è emersa nella Chiesa una grande varietà di prospettive in relazione alla postmodernità. Questo volume non intende presentarne una panoramica, ma piuttosto si cimenta con specifici elementi rappresentativi, capaci di condizionare e/o di innovare i vari punti di vista del dibattito attuale.

È certamente vero, comunque, che molti documenti del magistero della Chiesa cattolica cercano di risolvere tale questione e che lo stesso Giovanni Paolo II è stato addirittura descritto come un vero e proprio «teologo postmoderno».<sup>4</sup> Va però fatta una precisazione: non si può negare che le nostre attuali concezioni riguardanti importanti elementi pratici e teorici della vita della Chiesa – ministerialità, autorità, leadership – spesso tengano in poca considerazione la realtà postmoderna in cui viviamo e/o ci portino ad adottare strategie che si rivelano controproducenti nel rispondere efficacemente alle questioni sollevate dalla nuova epoca. Infatti quasi sempre (e ad ogni livello della Chiesa, da quello parrocchiale a quello universale e istituzionale) la nostra idea di Chiesa e, parimenti, di ministero, di autorità, di leadership, è fondata su quella struttura mentale moderna o addirittura pre-moderna (oggi certo messa in discussione e abbandonata), non più efficace e proponibile.<sup>5</sup> Non è di questo che la Chiesa ha bisogno, né così dovrebbe essere. Come Junker-Kenny suggerisce, la Chiesa

«può adottare e favorire l'aspirazione a cercare modi soggettivamente idonei della relazione con Dio, anziché ostacolarli con la propria figura e con le forme della propria comunicazione e dei propri processi decisionali. La ritirata comunitaristica o addirittura fondamentalistica nelle enclaves delle proprie convinzioni, e il rifiuto della cooperazione e della corresponsabilità nei processi consultivi e legislativi non sono un'alternativa».<sup>6</sup>

Così le nostre concezioni ecclesiali e ministeriali al giorno d'oggi necessitano di essere fondate attraverso un processo che sia davvero dialogico, secondo uno stile capace di dar conto pienamente della varietà delle questioni che le comunità sparse per il mondo affrontano (e anche tale varietà rappresenta un aspetto dell'avvento della postmodernità). In più, occorre che tali concezioni

---

<sup>4</sup> Cfr. D.R. GRIFFIN - W.A. BEARDSLEE - J. HOLLAND (edd), *Varieties of Postmodern Theology*, e J.M. SOSKICE, *Fides et Ratio: The Postmodern Pope*, pp. 292-296.

<sup>5</sup> Per esempio, la *Cristifideles Laici* sembra convinta che la cultura e la famiglia siano ancora effettivamente in grado di sostenere la struttura ecclesiale allo stesso modo che in passato, come se ignorasse il fatto di una situazione odierna in realtà molto diversa. Su temi analoghi si veda P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity* (su *Cristifideles Laici* cfr. in particolare pp. 125-128).

<sup>6</sup> M. JUNKER-KENNY, *Chiesa, modernità e postmoderno*, pp. 153-154. È probabile che qui Junker-Kenny si stia riferendo a comunità 'chiuse'. Penso che un approccio comunitario aperto e dialogico abbia ancora molti percorsi da offrire ai nostri tempi postmoderni, passando attraverso molte differenti situazioni ed epoche, per giungere poi all'attuale contesto, caratterizzato da mobilità e cambiamento.

siano veramente potenziate e, come ben si addice alla nostra epoca, veramente rispettose del principio di sussidiarietà. La speranza è che quanto si dirà in questo libro espliciti meglio tale suggerimento.

Proprio come il compito della teologia sistematica e filosofica in un'età postmoderna è quello di formarsi e nutrirsi come discipline degne di cittadinanza, tenendo conto degli attacchi del pensiero postmoderno all'ontoteologia e alle grandi narrazioni, ancor più questo sarà il compito di ogni ecclesiologia postmoderna che voglia affrontare le sfide odierne apertamente e insieme positivamente. Parte di tale impegno dovrebbe consistere nel favorire la crescita di nuove ed efficaci forme ecclesiali a livello di prassi, organizzazione, ministero e *leadership*, proprio nel momento in cui le vecchie concezioni di autorità sono morte, in cui l'autoritarismo (almeno nell'opinione di molti) si è rivelato essere inefficace (non che fosse mai stato compatibile con il vangelo), e in cui la detradizionalizzazione,<sup>7</sup> l'apatia morale, la frammentazione dell'etica e delle strutture morali sono fenomeni quotidiani con i quali siamo tutti costretti a convivere.

Tenendo conto di ciò, ritorniamo ora a esplorare più in dettaglio quali potrebbero essere le sfide ecclesiologiche più pressanti del tempo presente. Infatti ci interessano non solamente dei criteri di tipo storico, ma anche di tipo ecclesiologico, che alla pari degli elementi storici sono anch'essi soggetti a fluttuare e a modificarsi (considerando poi le moltissime interrelazioni tra questi due livelli interpretativi). Come la gran parte dell'opera di Avery Dulles ha mostrato, l'autocomprensione della Chiesa in una data epoca può spesso divenire così importante, influente e autorevole da far in modo che il 'modello operativo' ecclesiale assuma addirittura lo *status* di paradigma. Molto spesso i paradigmi più influenti saranno, e non è una sorpresa, quelli esposti dall'autorità ecclesiale ufficiale o 'istituzionale'.<sup>8</sup>

A tal proposito oggi molti percepiscono come problematica, nella nostra epoca postmoderna, la possibilità stessa o, almeno, la desiderabilità di un paradigma dominante, uniforme, o privilegiato.

---

<sup>7</sup> Cfr. di nuovo P. HEELAS - S. LASH - P. MORRIS (edd), *Detraditionalization*. Nella sua ricerca Lieven Boeve utilizza il concetto in ottica teologica, come nel suo volume *Interrupting Tradition*.

<sup>8</sup> Cfr. A. DULLES, *Models of the Church*. Riferendosi al 'paradigma' Dulles utilizza, come fece Hodgson, l'opera di Thomas Kuhn. L'opera successiva di Dulles è più specifica e meno in linea con quel pluralismo ecclesiologico che si vuole qui raccomandare.

Abbiamo davvero bisogno oggi di un'ecclesiologia 'ufficiale'? Dobbiamo e/o siamo in grado di accoglierla? Se la risposta fosse positiva, allora potremmo aggiungere un'altra domanda: quale forma dovrebbe assumere tale paradigma per meglio facilitare e sostenere i valori, i principi e la missione (le missioni) delle comunità cattoliche sparse per il globo?

Il primo capitolo della *Lumen gentium*, senza dubbio, ha chiarito che la nostra comprensione del mistero della Chiesa non è riducibile a una sola immagine, a un solo modello, a una sola concezione. Ma i successivi sviluppi ecclesiologici sembrano indicare che un approccio diverso (o almeno gli spunti derivanti dalla comprensione post-conciliare di quel testo) è venuto alla ribalta a partire dagli anni Settanta e Ottanta. Non si può sfuggire al compito di affrontare tale problema dato che, come ha spiegato Roger Haight,

«tutta la teologia è legata a dei contesti storici e culturali; nessuna teologia vi può prescindere; ogni teologia deve esplicitamente collocarsi in un contesto e riconoscerne le problematiche specifiche. E questo perché una teologia che si credesse al di sopra della cultura o pretendesse di parlare adeguatamente a nome di tutte le culture si attirerebbe il rimprovero di essere o naïf oppure intellettualmente disonesta».<sup>9</sup>

La maggioranza degli odierni dibattiti ecclesiali riconosce che l'epoca postmoderna sta presentando parecchie sfide alla Chiesa e ai singoli fedeli. Tra tutti i dibattiti che riguardano quest'epoca, che si definisca «postmoderna» oppure no, i dilemmi da fronteggiare sono tuttavia reali, qualunque nomenclatura si scelga.

Ma forse che la Chiesa non abbia già in precedenza tentato di confrontarsi con i «segni dei tempi», orientando le opportunità e le sfide provenienti da un nuovo periodo storico, come accadde nel corso del ventesimo secolo, in particolare negli anni Sessanta? Certamente. È pur vero, però, che molte delle promesse di quell'impegno rimangono a tutt'oggi incompiute e, come vedremo, che ci sono nuovi «segni dei tempi» da discernere, i quali di certo domandano una nuova teologia cattolica e nuove modalità di essere Chiesa. Restringiamo quindi ulteriormente il campo di indagine, concentrandoci nei paragrafi successivi sul panorama cattolico.

---

<sup>9</sup> R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 1, p. 57.



## 1. *Il Vaticano II: un «cantiere incompiuto»*

Secondo molti il Concilio Vaticano II (1962-1965) rappresentò un punto di svolta nella storia della Chiesa e dell'ecclesiologia – l'autocomprensione della Chiesa. Ironicamente, si può dire però che proprio quando la Chiesa sembrava aprire le porte al mondo moderno, si trovava di fronte un mondo che già si autocomprendeva come post-moderno.<sup>10</sup>

Uno dei maggiori problemi che desideriamo analizzare in questo libro è collegato in modo essenziale al Vaticano II, al suo progetto dichiarato e alle sue implicazioni per la Chiesa. È opinione di molti, anche se da angolazioni diverse e spesso tra loro contrastanti, che la visione del Vaticano II non abbia ancora raggiunto la piena realizzazione all'interno della comunità cattolica e nelle relazioni tra la Chiesa e il mondo moderno (anzi, post-moderno). In tal senso vede bene Hermann Pottmeyer quando afferma che il Vaticano II è stato primariamente un Concilio di transizione, consapevole più di ciò che andava abbandonato e superato, ma non altrettanto sicuro dei passi che andavano compiuti per proiettarsi nel futuro. Con una metafora ormai famosa, Pottmeyer afferma che «l'opera del Vaticano II è rimasta un cantiere aperto». Egli richiama l'immagine della costruzione della nuova basilica di San Pietro nel sedicesimo secolo. La costruzione prese avvio sulle fondamenta della chiesa già esistente a quel tempo. Dapprima si innalzarono quattro pilastri, che rimasero incompleti finché non si riuscì a trovare i fondi necessari per finire i lavori (e ben sappiamo quali conseguenze pastorali, per non parlare di quelle teologiche, provocò tale attività di *fund-raising* da parte della Chiesa del tempo in alcune regioni dell'Europa!). Pottmeyer sviluppa tale immagine in relazione alla Chiesa attuale:

«Oggi, accanto all'antico edificio del centralismo romano dei secoli XIX e XX, si stagliano i quattro possenti pilastri di una Chiesa e di una ecclesiologia rinnovate: Chiesa come popolo di Dio, come sacramento del regno di Dio nel mondo, come comunione di Chiese locali con un governo collegiale, e infine l'ecumenismo. Mentre l'edificio del centralismo sta assistendo al

---

<sup>10</sup> Cfr. anche P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity*, pp. 262-263, oltre che lo stupendo commento di Edward Schillebeeckx, presentato in D. TRACY, *The Uneasy Alliance Reconceived*, p. 556.

suo smantellamento, come secoli fa l'antica basilica di San Pietro, i quattro pilastri di una nuova Chiesa e di una nuova ecclesiologia attendono di essere incoronati dalla cupola di una Chiesa avente la forma di una comunione». <sup>11</sup>

Se volessimo indagare come la Chiesa potrebbe andare avanti per completare l'opera del Vaticano II, dovremmo confrontarci con una moltitudine di ulteriori complicazioni e ci dovremmo pure chiedere se la Chiesa abbia le necessarie 'risorse' ecclesiologiche, teologiche e morali per portare a termine quest'altro capolavoro, nello stesso modo in cui sperimentò molte tribolazioni per completare la nuova basilica vaticana.

Certamente, come indica Paul Lakeland, la situazione è oggi ancor più complessa, perché davvero molti sono i temi del Vaticano II rimasti 'vivi' nel nostro mondo postmoderno:

«I documenti conciliari rimangono, non possono essere abbandonati, sono invocati sia dagli esponenti della corrente conservatrice sia da quelli dell'ala più progressista della Chiesa odierna. Eppure il Concilio stesso, in quanto iniziativa di un papa di dare freschezza alla Chiesa e di riesprimere l'antica fede in un mondo del tutto nuovo, va considerato un progetto non finito i cui risultati finali rimangono incerti. Fra cent'anni il Vaticano II potrebbe essere visto come un breve interludio progressista nella storia di una Chiesa autocentrata. È mia opinione che se questo fosse davvero il modo in cui il ventiduesimo secolo considerasse la Chiesa, allora rimarrebbe in essa poco da apprezzare. Ma ciò non è ancora certo». <sup>12</sup>

E i 'temi vivi' che rimangono irrisolti dal Vaticano II sono ora aggravati dalle sfide della postmodernità, come vedremo. Eppure la Chiesa fa fatica a trovare un sentiero comune su cui proseguire a causa della marea di ecclesiologie, di visioni, modelli e paradigmi di Chiesa, elementi che sembrano essere tra loro fundamentalmente incompatibili. <sup>13</sup> E questo nonostante l'apprezzamento della *Lumen gentium* nei confronti della varietà delle tradizioni all'interno della Chiesa e il suo riconoscimento delle legittime differenze e molteplicità (cap. 2, n. 13; si veda pure la varietà delle immagini di Chiesa discusse nel cap. 1 dello stesso documento).

Di certo alcuni controbatteranno che la *Lumen gentium* offre alla Chiesa una visione per il futuro. Ma tale obiezione non coglie

---

<sup>11</sup> H. POTTMEYER, *Il ruolo del papato*, pp. 133-134.

<sup>12</sup> P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity*, pp. 112.

<sup>13</sup> E ciò che bisogna discernere è se la presenza simultanea di alcune di queste ecclesiologie differenti e talvolta incompatibili sia necessariamente distruttiva per la Chiesa.

il punto fondamentale. Come ha illustrato Pottmeyer, il cantiere è rimasto incompiuto. Il potenziale della visione ecclesiologica della *Lumen gentium* deve ancora esprimersi appieno e perfino quella visione, alla luce di un mondo così diverso in cui noi oggi viviamo, richiede ulteriori qualificazioni, aggiunte e sviluppi metodologici. E sempre a proposito della *Lumen gentium*, sembrano esserci interpretazioni e comprensioni 'rivali' fra loro, che gareggiano per la supremazia nella Chiesa odierna. La ricezione della *Lumen gentium*, come di tutti i documenti conciliari, è così uno dei temi di maggiore importanza. Ne consegue un'ulteriore considerazione preliminare.

## 2. *Ecclesiologie in competizione nell'epoca postmoderna*

La ricerca di un modo vitale, stimolante e sostenibile di essere quella comunità chiamata Chiesa, sia a livello locale che universale, è sempre stata connaturale alla comunità cristiana nel corso dei secoli, anche se a partire dal Vaticano II tale ricerca ha ricevuto un rinnovato impulso e quasi una connotazione di urgenza. Naturalmente, prendendo a prestito i saggi avvertimenti di Max Weber circa le tipologie,<sup>14</sup> dobbiamo comprendere la natura propria e la funzione dei modelli, dei paradigmi e della visioni di Chiesa da noi adottati. Weber ci ha messo in guardia rispetto all'uso di tali «tipi ideali», che servono sì come strumenti euristici (e in tal senso Dulles ha affermato che pure i paradigmi ecclesiologici vanno utilizzati come strumenti esplorativi), ma tenendo sempre presente che essi nella realtà non esistono, essendo appunto delle forme «ideali». Certo, l'ecclesiologia diverge dall'orizzonte proposto da Weber, in quanto è da considerarsi come un'ascesa continua, carica di aspirazioni, di tensione escatologica e di speranza: la Chiesa vede la sua missione come strettamente legata al compito di costruire una comunità di giustizia e di diritto che i cristiani chiamano il Regno di Dio. Da qui deriva l'immagine, coniata durante il Vaticano II, di una Chiesa pellegrinante.

Il problema sorge quando ci si trova di fronte alle molte e concorrenti versioni di tale ricerca. Dopo il Vaticano II vi è stato

---

<sup>14</sup> Ho discusso brevemente le tipologie di Weber in rapporto all'autorità ecclesiale in G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*, pp. 26-27.31. Cfr. anche M. WEBER, *Economia e società*, 1, pp. 207-297.

il fiorire di una moltitudine di ecclesiologie:<sup>15</sup> non si può non menzionare l'ormai leggendario confronto tra le varie ecclesiologie «dall'alto» e «dal basso», il dibattito sulla definizione di che cosa fosse un'autentica ecclesiologia di «comunione», la polarizzazione delle discussioni ecclesiologiche nella differente impostazione di *Concilium* da una parte e di *Communio* dall'altra (considerate rispettivamente il simbolo della componente progressista e di quella conservatrice, sebbene tale terminologia e tale distinzione siano ovviamente troppo sommarie e limitative).<sup>16</sup> Oppure, come l'ha chiamata Eamonn Conway, c'è una «fondamentale linea di demarcazione» nella Chiesa di oggi che, a dispetto di tutti i tipi ideali, tuttavia descrive i due principali «campi» all'interno dei quali si ritrova la maggior parte delle prospettive ecclesiali ed ecclesiologiche, vale a dire quella che contrappone «aggiornamento» a «ressourcement», e «correlazione» a «rottura».<sup>17</sup>

Conway si chiede se queste divisioni raggiungano il livello profondo della verità stessa oppure se rimangano semplicemente sul piano della differenti strategie ecclesiali. Naturalmente, come noi stessi riconosciamo, mentre un tempo era difficile suddividere gli *opinion leaders* cattolici e gli stessi fedeli secondo tali criteri in una modalità rigidamente teologica, è invece possibile tracciare tali distinzioni in termini di politica ecclesiale. E soprattutto un 'partito' negli anni recenti ha condizionato la cultura teologica cattolica, molto più dell'altro. Certo, mentre è chiaro che qui noi stiamo trattando una volta di più con tipologie di tipo ideale, io credo che sempre più i cattolici si identificheranno con una parte o con l'altra, al punto che quelle che una volta erano forse comode rappresentazioni ideali sono divenute ora realtà pienamente riconoscibili. In più, la documentazione ecclesiale e le sempre più polemiche correnti teologiche di pensiero nei decenni recenti hanno in realtà favorito il realizzarsi e il consolidarsi di tale dicotomia, come vedremo anche più avanti.

---

<sup>15</sup> Proprio come Ernst Troeltsch classificò le varie visioni sociali delle Chiese cristiane, nella nostra epoca occorre esplorare non solo quella grande varietà di ecclesiologie presenti in modo trasversale alle diverse Chiese, ma anche quella in molti casi presente all'interno di ciascuna singola confessione.

<sup>16</sup> Qui ricordo ancora che noi stiamo operando con strumenti concettuali di tipo euristico ed esplorativo, non con realtà ben solide e già delineate. Nel prossimo capitolo si discuterà più in dettaglio di questi differenti approcci ecclesiologici.

<sup>17</sup> E. CONWAY, *Speaking a Constant Word in a Changing World*.

Posso capire coloro che, come Nicholas Lash, sono insoddisfatti della modalità stereotipata di classificare le tendenze descritte con il binomio *Communio* e *concilium* – dopo tutto, teologicamente parlando sarebbe davvero difficile collocare molti importanti studiosi da una parte o dall'altra della barricata.<sup>18</sup> E non potrebbe essere altrimenti, data la natura interculturale e interdisciplinare dell'investigazione teologica degli ultimi decenni. Comunque, la classificazione può dirsi più agevole da un punto di vista ecclesiologicalo: in particolare, è abbastanza facile classificare teologi e fedeli rispetto alla posizione da essi assunta riguardo il rapporto Chiesa-mondo e, osando andar oltre, ancor più riguardo al problema della relazione tra natura e grazia.

Così, a proposito delle sfumature metodologiche che differenziano una «ecclesiologia dall'alto» da una «ecclesiologia dal basso», Roger Haight spiega che quest'ultima equivale a una «ecclesiologia storica», in analogia con la «cristologia dal basso». Il metodo di un'ecclesiologia dal basso si definisce in primo luogo «concreto, esistenziale, storico».<sup>19</sup> In secondo luogo, esso adotta un «approccio genetico», attento alle «origini dell'ecclesiologia e al loro svilupparsi fino a giungere alle forme attuali».<sup>20</sup>

Questo metodo inoltre riconosce che la Chiesa è un'organizzazione al cui interno (e nei cui confronti) agiscono importanti dinamiche sociali. Per questo motivo sono necessarie anche analisi di tipo sociale e storico per studiare il corpo ecclesiale, dato che «la situazione storico-sociale in cui la Chiesa vive» è «cruciale per comprenderne pienamente la realtà».<sup>21</sup>

Una quarta caratteristica di questo metodo: l'ecclesiologia dal basso rimane in ogni caso una disciplina teologica, «e come tale non può essere ridotta ad un puro prodotto delle valutazioni storiche o sociologiche».<sup>22</sup> Tuttavia, è importante individuare in modo preciso le modalità in cui gli aspetti storici e sociologici sono correlati alla dimensione teologica di tale ricerca ecclesiologica. Secondo Haight ciò è dovuto a una ragione evidente: «questa Chiesa è sperimentata

---

<sup>18</sup> Lash lo ha sostenuto in diverse occasioni. Comunque, egli forse mette in evidenza un diverso elemento, più largamente condivisibile, ovvero il fatto di non dover necessariamente giustapporre 'resourcement' e 'aggiornamento' secondo uno schema oppositivo; cfr. N. LASH, *Vatican II: Of Happy Memory – and Hope?*, pp. 13-31.

<sup>19</sup> R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 1, p. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

religiosamente o teologicamente in quanto in essa e attraverso di essa la gente riconosce la presenza e l'azione di Dio». Ugualmente, l'impiego ecclesiologico di simboli «che indicano e rimandano a Dio» mostra il ruolo «dell'immaginazione e della valutazione teologiche» operanti nel processo.<sup>23</sup>

Per molti versi alcune parti di questo volume offriranno esempi di «ecclesiologia dal basso»,<sup>24</sup> attingendo e utilizzando inoltre altre ecclesiologie di questo genere. In ogni caso, e non potrebbe essere altrimenti confrontandosi con un contesto postmoderno, qui ci si muove anche 'oltre' un'ecclesiologia di tipo storico, nel regno di quella che Haight chiama «ecclesiologia comparativa», un'ulteriore approccio metodologico che sarà ampiamente illustrato nella Parte terza di questo lavoro. Possiamo solo anticiparne una nota importante: tale approccio, in atteggiamento di ascolto costruttivo, sfrutta positivamente i risultati di un'ampia varietà di altri metodi ecclesiologici del passato e del presente, e non solo nell'ambito delle ecclesiologie cattoliche.

Secondo Haight, poi, l'altro e alternativo 'tipo ideale' di ecclesiologia, cioè l'ecclesiologia «dall'alto», è caratterizzato dal tentativo (talvolta pre-critico) di offrire una spiegazione della «natura essenziale e della struttura della Chiesa che trascenda qualsiasi contesto specifico».<sup>25</sup> Tale essenza è così percepita come «trascendente le rappresentazioni particolari [della Chiesa], e queste possono essere afferrate proprio astruendo da quelle caratteristiche individuali che connotano la Chiesa ovunque essa si trovi, anche se non sono propriamente la sostanza che la definisce».<sup>26</sup> Questo metodo tende all'esclusivismo, in quanto comporta il «sottolineare i limiti o le frontiere oltre cui vi è una non-Chiesa, o quantomeno solo una sua difettosa manifestazione».<sup>27</sup>

E tale tendenza esclusivista va oltre, perché la comprensione ecclesiologica che qui emerge tende a definire la rappresentazione

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Si tenga presente che, seguendo Rahner, e così pure la concezione dei teologi della liberazione di una «visione monistica della storia», non ritengo più sostenibile l'idea di una «natura priva della grazia», e quindi una teologia puramente naturale, fondata a prescindere dall'autocomunicazione di Dio (cioè, dalla rivelazione). Cfr. G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*, pp. 33-34. Come esempio cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 202-204; G. GUTIÉRREZ, *La teologia della liberazione*, pp. 147 ss. Per questa interpretazione della storia si veda pure, ad esempio, J.M. BONINO, *Revolutionary Theology*, pp. 137 ss.

<sup>25</sup> R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 1, p. 19.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

di tale Chiesa come la «vera Chiesa». Oltretutto, questa ecclesiologia mira a fondare la propria validità al più alto livello di autorità e quindi assume certe dottrine ecclesiologiche, o piuttosto interpretazioni di esse, come normative. Nelle sue forme estreme questa tendenza colloca la Chiesa in giustapposizione al mondo e alla cultura umana:

«In contrapposizione al mondo nella sua secolarità, la Chiesa definisce la sfera del sacro. Nell'ecclesiologia cattolica del passato, tale polarità prendeva la forma del soprannaturale contrapposto al 'mero' naturale, o al semplice decaduto e peccaminoso; il soprannaturale era considerato come ciò che elevava e trasformava l'ordine naturale. Implicitamente, la Chiesa rappresentava una realtà sociale che era in qualche misura separata dal mondo, di solito con una connotazione di 'superiorità'».<sup>28</sup>

Come tenterò di sottolineare in questo volume in generale, e specificamente nella Seconda parte, negli ultimi decenni tale prospettiva ecclesiologica è ritornata al centro della scena in molti settori autorevoli della Chiesa, e ciò in modo trasversale alle varie confessioni cristiane. In realtà, dovrei qui aggiungere qualcosa al pensiero di Haight, il quale di certo non offre esempi particolari, riguardanti specifiche Chiese o specifici ambiti teologici: tale spiegazione dell'ecclesiologia «dall'alto» potrebbe in ogni caso servire come resoconto dettagliato della visione e metodologia ecclesiologiche che oggi sono prevalenti nella curia romana e, sicuramente, in numerosi scritti di Joseph Ratzinger, oggi papa Benedetto XVI, e nei cuori e nelle menti di molti nella Chiesa, i quali oggi condividono tale 'prospettiva' ecclesiale.<sup>29</sup>

Per Haight, le ecclesiologie dall'alto dibattono in termini «rivelati», «soprannaturali» e dottrinali. In più, una quarta caratteristica di tale ecclesiologia è quella di non ammettere una presentazione storico-critica della Chiesa delle origini, tendendo piuttosto ad affermare e confermare un'esposizione dottrinale piuttosto acritica: per esempio, in linea con alcuni insegnamenti riguardanti la storia della Chiesa:

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>29</sup> Il termine forse è in questo caso fuorviante, come vedremo [il testo inglese gioca con la parola *outlook*, qui tradotta con «prospettiva». L'autore lascia intendere che tale posizione in realtà non offrirebbe una prospettiva di larghe vedute, un orizzonte in grado di guardare lontano, n.d.t.].

«la provvidenza di Dio nella storia conduce alla Chiesa; Dio più o meno 'direttamente' fonda la Chiesa tramite l'opera di Gesù Cristo; e Dio come Spirito anima e dirige lo sviluppo della Chiesa fin dai suoi inizi nella Pentecoste». <sup>30</sup>

Questo tipo di ecclesiologia, tale autocomprensione della Chiesa, <sup>31</sup> si attribuisce di diritto una autorità speciale. Essa si eleva al di sopra delle sfide e della critica. L'appello all'autorità è decisivo, e perciò «la consapevolezza storica è sotto il controllo della comprensione dottrinale». <sup>32</sup> Il quinto aspetto che definisce l'ecclesiologia dall'alto è il suo «cristocentrismo». Con ciò Haight non intende affatto sminuire o criticare l'importanza della cristologia per l'ecclesiologia – assolutamente il contrario, come i due volumi della sua opera mostrano ampiamente. Piuttosto, egli mette in discussione una certa «cristologia dall'alto» e una particolare mentalità esclusivista, quella cioè portatrice dell'idea che

«la Chiesa, anche quando non si considerasse elemento costitutivo per la salvezza universale, è il vertice di tutte le forme religiose, e l'unica religione normativa che supera tutte le altre in forza dell'essere costituita da Cristo come suo centro. In sintesi, in un'ecclesiologia dall'alto il cristocentrismo tende a divenire ecclesiocentrismo». <sup>33</sup>

La sesta e ultima considerazione metodologica di una ecclesiologia dall'alto, secondo Haight, si incentra sulla strutturazione gerarchica, sullo stesso ordinamento ecclesiale e, all'interno di questo, sui ministeri ecclesiastici: «i livelli in cui potere e autorità si distribuiscono trovano il loro fondamento in Dio stesso, e da Dio derivano». <sup>34</sup> Ciò genera una specie di «immaginazione gerarchica» in cui le stesse strutture ministeriali sono viste come «corrispondenti alla volontà di Dio». <sup>35</sup> Questo aspetto rende molto difficoltoso, per tale ecclesiologia, l'adattamento alle circostanze e ai contesti che cambiano; qualsiasi Chiesa che sia governata secondo questa visione deterministica troverà davvero difficile un dinamismo in grado di affrontare sul serio, in linea con il vangelo, le nuove sfide

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>31</sup> E ciò in contrasto, come vedremo, con la visione dell'enciclica *Ecclesiam Suam* di Paolo VI e di numerosi documenti del Vaticano II in generale.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 25.



di oggi. In tal modo tutte le «nuove ministerialità» si trovano in effetti «assorbite in strutture e modelli tradizionali». <sup>36</sup>

Ciò detto comporta di riconoscere in una qualsiasi ecclesiologia dall'alto, portatrice delle caratteristiche appena descritte, un alto tasso di problematicità, specialmente secondo analisi come quella di Haight o quella che stiamo per svolgere in questo volume. Il mondo in cui viviamo chiama in causa un'ecclesiologia che colga le «gioie e speranze», «le tristezze e le angosce» di questo mondo, per citare le parole di apertura della *Gaudium et spes*. Come cercheremo di illustrare, queste ecclesiologie dall'alto sembrano invece voltare le spalle al mondo. Un mondo in cui è presente il pluralismo religioso, ideologico e culturale, in cui esistono enormi sacche di povertà, e dove una globalizzazione disumanizzante si scatena in ogni aspetto dell'odierno vivere sociale, un mondo di conflitti sempre più apportatori di violenza e divisione, e dove analisi politiche e culturali alquanto semplicistiche favoriscono sia la percezione che la realtà di uno «scontro di civiltà»: un mondo così è veramente poco aiutato da un tipo di ecclesiologia esclusivista e tentata da una nuova *fuga mundi*.

Al contrario, una ecclesiologia «dal basso» porta con sé, tramite l'attenzione al contesto storico e la consapevolezza del passato, la promessa di un modo migliore di incontrare le sfide del presente, ovvero dell'età postmoderna. Così, come argomenta Haight, tale ecclesiologia sarà più pronta a rispondere ai dilemmi posti dalla globalizzazione e dal pluralismo, a riconoscere la realtà e il valore delle altre Chiese, delle altre religioni, dei 'mondi' che si trovano oltre i confini delle religioni. Essa sarà più capace di udire e di dare risposta al grido di angoscia senza fine che sale dall'umanità sofferente in questo nostro mondo. Essa saprà incontrare e imparare, mettendosi in ascolto, le problematiche nate dall'esperienza delle donne, così come non eviterà le sfide di una secolarizzazione crescente in molte parti del globo, e lo stesso farà con l'avanzata dell'individualismo. <sup>37</sup>

Così, quello che desidero qui proporre, per concludere queste considerazioni introduttive, è un ulteriore problema posto alla Chiesa odierna dalla situazione di confusa conflittualità ecclesiologica,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 26-35. Nel Parte terza, cap. terzo, evidenzierò e analizzerò in dettaglio la visione ecclesiologica di Haight.

cioè quale sia il tipo di approccio ecclesiologico più adatto per far fronte a tre particolari ambiti di discussione: il primo, riguardante la situazione postmoderna; il secondo, relativo al compito di completare e sviluppare l'opera del Vaticano II; il terzo, connesso alle difficoltà causate da ecclesiologie in competizione o incompatibili tra loro, contemporaneamente operanti nella Chiesa. Qui, poi, sono d'accordo con Nicholas Healy, il quale ha argomentato contro quelle che lui definisce 'ecclesiologie modellocentriche':

«L'ecclesiologia non ha come obiettivo quello di trovare l'unica corretta modalità di pensare la Chiesa, sviluppando un modello adatto a tutti i tempi e a tutti i luoghi. Invece, ritengo che il suo scopo sia quello di aiutare la Chiesa concreta nell'affinare la propria cura pastorale e la propria testimonianza all'interno di quello che io chiamo il suo 'contesto ecclesiologico'». <sup>38</sup>

### 3. *Un'ecclesiologia istituzionale o comunitaria-immaginativa?*

Ci troviamo quindi di fronte al seguente interrogativo: se la postmodernità è caratterizzata dal venir meno delle 'grandi narrazioni' e dagli effetti conseguenti a tale situazione (a livello epistemologico, sociologico, teologico e morale-pastorale), allora il paradigma ecclesiologico più adeguato per far fronte ai tre problemi sopra elencati sarà veramente quello dominante, centralizzato e difeso istituzionalmente? Non sarà invece più appropriato un progetto ecclesiologico più genuinamente comunitario, capace di immaginazione, a servire meglio la Chiesa per i tempi odierni? Ci stiamo domandando se quel paradigma<sup>39</sup> ecclesiologico di fatto rigido e istituzionale sia adeguato a rendere più facile la missione e lo sviluppo delle comunità cristiane cattoliche in un mondo postmoderno. Per «paradigma istituzionale» mi riferisco a quello di un'ecclesiologia «ufficiale», definita e sostenuta in modo centralizzato, secondo una modalità curiale. Esiste una nuova situazione per l'identità, la teologia e l'etica ecclesiali, e lo stesso si può dire

---

<sup>38</sup> N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*, p. 38. Si veda pure tutto il secondo capitolo di quest'opera di Healy.

<sup>39</sup> Recenti documenti ecclesiali (nuovamente in opposizione alle riserve espresse dalla *Lumen gentium*) sembrerebbero rafforzare tale particolare paradigma ecclesiologico, vale a dire una certa versione dell'ecclesiologia *Communio* (si vedano ad esempio *Communioneis Notio* e *Dominus Iesus*). Nella Parte seconda di questo volume ne daremo un'analisi più dettagliata.

per l'ecclesiologia destinata a tracciare la sintesi di tali realtà; ecco perché questo volume insiste nel suggerire che forse è venuto il tempo per una nuova forma ecclesiologica, chiamata a questo compito. Ci chiediamo se una diversa prospettiva ecclesiologica non servirebbe oggi meglio la Chiesa, aiutando davvero a superare le differenze ecclesiologiche, facilitando pure il pieno realizzarsi della visione del Vaticano II (per la Chiesa) e rispondendo così alle sfide della postmodernità.

Accostando tali questioni da un'angolatura ecclesiale abbastanza diversa, Nicholas Healy ha inoltre sostenuto che una forma ecclesiologica davvero differente dovrebbe aver la possibilità di un ulteriore sviluppo e fioritura:

«Contro la struttura e la retorica di un'ecclesiologia modellocentrica ... in realtà il pensiero teologico sulla Chiesa è fin dalle origini più il frutto di una riflessione pratica che di un ragionamento teoretico. L'esercizio dell'ecclesiologia nasce dall'esperienza ecclesiale, e a questa è direttamente finalizzato. In più, i giudizi riguardanti la Chiesa concreta, anche quando iniziali o solo impliciti, sono un elemento importante nella costruzione di ogni ecclesiologia ... Lo scopo principale dell'ecclesiologia non dovrebbe essere l'esplicazione di un 'modello particolare', ma quello di dare spazio a valutazioni riguardanti 'tutt'altro'». <sup>40</sup>

È in questo senso che Healy si riferisce al «compito profetico» dell'ecclesiologia. Eppure, sebbene Healy abbia identificato correttamente così tante sfide che chiamano in causa l'ecclesiologia contemporanea, e a dispetto dell'erudizione della sua opera e dell'impressionante numero di interlocutori a cui si rivolge, in modo trasversale tra le varie confessioni e correnti teologiche, egli di fatto ci offre di nuovo un ulteriore tipo di «ecclesiologia modellocentrica» al posto di quelli da lui criticati. Egli ha ragione quando scrive che «la tendenza dell'ecclesiologia moderna ... è di disporre di poche analisi esplicite dell'identità e della situazione concrete della Chiesa», <sup>41</sup> e nel suo ultimo capitolo, come in altre parti del suo volume (e in vari articoli da allora pubblicati), egli inizia a discernere il modo in cui si potrebbe correggere questa omissione. Perciò quel capitolo conclusivo ci dà degli «spunti» provvisori per una «ecclesiologia etnografica», assieme a un'analisi (anch'essa riconosciuta come provvisoria) di quelli che potrebbero

---

<sup>40</sup> N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*, p. 46.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 47.

essere in concreto l'identità e il contesto (contesti) della Chiesa (Chiese).<sup>42</sup> E allora aspettiamo impazienti la pubblicazione della sua prossima opera.

Il nostro libro esplorerà queste e altre questioni riguardanti la Chiesa nel nostro tempo. Il Vaticano II venne a proclamare la necessità del cambiamento e dello sviluppo e suggerì i modi primari tramite i quali la Chiesa doveva discernere le direzioni da prendere e il *modus operandi* con cui procedere, ma non fornì una guida risolutiva sul come, il cosa e il dove, ecc. Ora la Chiesa si trova a un punto di svolta, vale a dire con la necessità di «un nuovo paradigma». Come può la Chiesa far fronte a queste sfide? È pronta a occuparsi di queste problematiche così scomode? Senza dubbio un certo numero di domande, a cui la Chiesa odierna deve rispondere, e che incontreremo nel nostro percorso, mette a disagio parecchi appartenenti alla comunità cristiana. Eppure se la Chiesa sa stare di fronte a tali domande in modo aperto e onesto, certamente la comunione ecclesiale verrà rafforzata da questa esperienza. Richard Gaillardetz ha attirato l'attenzione sull'invito che il precedente papa Giovanni Paolo II rivolse ai cristiani di esaminare la loro coscienza in preparazione al nuovo millennio del 2000. Anche se tale richiamo non si estendeva alla Chiesa cattolica come tale, Gaillardetz suggerisce che

«sicuramente l'esame di coscienza a cui egli ha invitato deve anche assumere una dimensione collettiva ed ecclesiale. Ciò va legittimato dal fatto di chiederci come possiamo, come Chiesa ... rafforzare l'ecclesiologia di comunione e, andando oltre, avanzare verso l'unità dei cristiani».<sup>43</sup>

In un certo senso tali questioni sono legate all'«opera non completata» del Vaticano II, e altrettanto con la questione delle differenti visioni ecclesiologiche circa la vera eredità del Concilio. Per questa ragione condividiamo i sentimenti di David McLoughlin che percepisce l'impegno nei confronti di queste problematiche come un'impresa ecclesiologica positiva e costruttiva, seppur insieme dolorosa. McLoughlin osserva:

---

<sup>42</sup> In questo lavoro non intendo affatto offrire un tentativo di «ecclesiologia etnografica», ma solo di indicarne alcune istanze, individuandole in alcuni ambiti, oltre che mettere in luce il carattere promettente di certe metodologie ecclesiologiche per coloro che volessero impegnarsi nel compito di realizzare una ricerca di tal genere.

<sup>43</sup> R. GAILLARDEZ, *Teaching with Authority*, p. 277, in riferimento alla *Tertio millennio adveniente*, in particolare 34 e 36. Bernard Hoose sostiene posizioni analoghe nel suo articolo *Notes on Moral Theology*.

«Congar suggerisce che occorreranno almeno cinquant'anni perché il Concilio ottenga i suoi frutti: se questo è vero allora questa generazione di vescovi ha un ruolo chiave nel rendere possibile tale attuazione. I problemi presenti sono la base per le future, ricche opportunità. Lo Spirito Santo discese sull'intera comunità apostolica; oggi la chiamata si rivolge all'intero episcopato, perché lavori insieme, in modo che le possibilità del nostro tempo, rese manifeste dallo Spirito, non rimangano frustrate». <sup>44</sup>

Questo volume passerà attraverso quella che qualcuno ha definito la «battaglia» per la visione del Concilio. Analizzeremo i dibattiti sulle fondamentali prospettive ecclesologiche e cercheremo di rintracciare alcune strategie propositive adottate in essi. <sup>45</sup> Quindi ritorneremo a discutere in modo serio sulla natura dialogica del Vaticano II, suggerendo che la chiamata al dialogo nella carità forse è ciò che meglio rappresenta la sua permanente eredità.

Cercheremo di comprendere come il «costruire ponti» da parte della Chiesa potrebbe oggi essere perseguito con successo, mentre andrebbe incoraggiata la comunicazione all'interno e all'esterno della Chiesa. Esploreremo quindi i provvisori passi fatti per favorire la formazione di una «ermeneutica ecumenica e interculturale». Guarderemo alla promessa di nuove vie in ecclesiologia, particolarmente su di una base di tipo comparativo, imparando allo stesso tempo da coloro che, appartenenti alla Chiesa, hanno compreso che la postmodernità esige l'accoglienza della realtà pluralistica in cui la Chiesa stessa vive. Di certo suggeriremo che il pluralismo non richiede solamente di essere riconosciuto, ma anche celebrato. Da qui tenteremo di tracciare una mappa del dialogo sia interno che esterno alla Chiesa, visto come necessità teologica, dottrinale, ecclesiologica e, non di meno, morale.

Infine ritorneremo a immaginare come potrebbe essere oggi un'ecclesiologia che sia meno fissa, determinata e imposta «dall'alto». Cercheremo di imparare, alla scuola della ritrovata etica delle virtù, la possibilità di indagare le modalità con cui costruire una vera «ecclesiologia delle virtù», in grado di aiutare la Chiesa a meglio armonizzare il suo essere e il suo fare, grazie a un pensiero analogico sostitutivo di un pensiero dicotomico, in quanto l'*analogia ecclesiae* ci testimonia un Dio che è Trinità – un Dio che è una

---

<sup>44</sup> D. McLoughlin, *Authority in the Service of Communion*, p. 136.

<sup>45</sup> Non abbiamo spazio a sufficienza per una trattazione più dettagliata di altre importanti aree di dibattito riguardanti la Chiesa ai giorni nostri; si intende ampliare la ricerca in future pubblicazioni.

comunità di persone co-eguali, co-eterne e co-divine. Tale ecclesiologia, allora, potrà abbracciare insieme mistero, sacramentalità e dimensione pratica.

Jean-François Lyotard sosteneva che l'era presente – «un momento di rilassamento» – fosse segnata dal congedo dalla sperimentazione e «dall'avanguardia», in favore del fenomeno opposto, in cui ci si concentra a riscoprire, ridiscutere, o reinventare modi di fare prestabiliti, certi, rigidamente fissati e tendenzialmente totalizzanti. La sua descrizione riguardava inizialmente l'arte, ma poi si estendeva a tutto il resto.<sup>46</sup> Sia nel caso in cui ciò sia stato fatto «in nome del postmodernismo», o viceversa per contrastarlo, comunque nel nostro tempo è molto diffuso un irrequieto «desiderio di unità, di identità, di sicurezza, di popolarità».<sup>47</sup> L'attacco alla sperimentazione è «propriamente reazionario».<sup>48</sup> Non stiamo forse assistendo a un fenomeno simile nella Chiesa contemporanea, in particolare nei recenti sviluppi dell'ecclesiologia? Non ci troviamo proprio nel bel mezzo di un universale cambiamento di rotta verso un'unità imposta dall'alto, a dispetto di tutte le lezioni che il ventesimo secolo ha tentato di insegnarci? Si è definitivamente chiusa la grande epoca del dialogo ecclesiologico, che potremmo chiamare anche l'epoca della sperimentazione, oppure di 'avanguardia' per i suoi detrattori, l'era che ci aveva condotto e sostenuto nella realizzazione del Concilio suscitato dallo Spirito e della 'primavera' ecumenica che ne era seguita?

Alle prese con queste domande provocatorie e con le sfide della stessa postmodernità, tutti coloro che amano la Chiesa potrebbero beneficiare di una prolungata riflessione sulle parole del teologo anglicano Keith Ward:

«La Chiesa cristiana considera come sua suprema autorità un radicale e sorprendente giovane ebreo, che si oppose ai capi religiosi del tempo e invocò una profonda revisione di molti atteggiamenti morali propri della tradizione. La Chiesa istituzionale potrebbe valutare attentamente fin dove la sua stessa struttura provochi effetti che giungono a mutare la stessa domanda radicale di moralità evangelica, e che sostengono quelle convenzioni sociali volte ad accrescere il pregiudizio e il bigottismo».<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> J.-F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, p. 11.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>49</sup> K. WARD, *Religion and Community*, p. 233.

Parte seconda

**Risposte problematiche dell'ecclesiologia  
alla postmodernità**





## Dalla 'Chiesa aperta' al neo-esclusivismo?

«Nel futuro dobbiamo osare di essere non soltanto una Chiesa dalle 'porte aperte', ma altresì una 'Chiesa aperta'. Non possiamo rimanere nel ghetto né vi possiamo ritornare. Colui che vive e soffre la confusione, in parte inevitabile e in parte no, che indubbiamente è presente, e perciò non può essere negata, nella Chiesa in tutte le dimensioni della dottrina e dell'insegnamento, è senza dubbio tentato di ripiegare sulla Chiesa che noi più anziani abbiamo conosciuto sotto i quattro Pio e fino all'ultimo Concilio. Si è allora tentati di confluire in un movimento *pro ecclesia et pontifice* per 'purificare' la Chiesa con strumenti di una pseudo-ortodossia in fondo sterile, di tracciare, 'restaurare' i confini il più rapidamente e chiaramente possibile con delle misure amministrative, insomma di incamminarsi verso il ghetto, anche se poi la Chiesa diventa non un 'piccolo gregge' del vangelo ma, in fondo, una setta con una mentalità da ghetto».<sup>1</sup>

«Nella sua cura pastorale, anche di recente la Chiesa ha creduto opportuno esprimere in maniera più esplicita la fede di sempre».<sup>2</sup>

### 1. *Risposte ecclesiologiche problematiche alla postmodernità*

Si è già accennato al fatto che sono molte le risposte ecclesiologiche ai dilemmi e alle sfide dell'odierna epoca. Non vi è dubbio circa la necessità di fornire delle risposte. Tuttavia alcune di queste sembrano aver aggravato le difficoltà della Chiesa di oggi. Qui desidero prestare attenzione primariamente ad alcuni aspetti della predominante risposta 'ufficiale' o istituzionale e individuare alcune delle altre preoccupazioni che tale risposta ha provocato. In altre parole, occorre esaminare i problemi posti dai movimenti all'interno della stessa comunità ecclesiale in reazione alle patologie della modernità e della postmodernità.

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della Chiesa*, p. 114.

<sup>2</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale illustrativa*, 3.

Questo capitolo tenterà di riassumere le implicazioni di un «cambio di paradigma» nella vita ecclesiale, l'emergere cioè del «neo-esclusivismo» nelle varie confessioni, tendenza ora prevalente nel mondo cristiano. Il termine stesso è alquanto brutto, e insieme in un certo senso onomatopeico. La gran parte di questo capitolo, in linea con l'obiettivo primario del nostro volume, ovvero la Chiesa cattolica, indagherà la variante cattolica di questo «cambio di paradigma». Esso a sua volta si riferisce (e corrisponde) per molti versi a quella prospettiva capace di influenzare in modo rilevante l'attuale versione 'ufficiale' di ecclesiologia di comunione (ecclesiologia «dall'alto»), che condiziona l'insegnamento, la missione e le politiche del cattolicesimo contemporaneo. Ma in cosa consiste il *background* di tale forma di ecclesiologia? Esploriamo i parametri di questo fenomeno più in dettaglio prima di esaminare le sue particolari espressioni cattoliche e le conseguenze di tale sviluppo per l'impegno ecclesiologico contemporaneo.

La spiegazione qui data<sup>3</sup> dell'avvento del «neo-esclusivismo» è parte di una più ampia tesi, la quale sostiene che noi stiamo assistendo a una sorta di riforma «trans-confessionale» nelle odierne Chiese cristiane, e che deve essere egualmente compresa come una serie di movimenti motivati, per di più, dal bisogno di reagire alle patologie, variamente avvertite, della postmodernità. Il che significa che mentre le differenze fondamentali tra i cristiani (in termini di dottrina, etica, culto e, in modo particolare, ecclesiologia), un tempo correvano lungo confini di tipo confessionale, ora non è più così.<sup>4</sup> Certo, oggi non è più tanto improbabile che un credente abbia più cose in comune con gruppi di cristiani di altre confessioni rispetto a quelle che condivide con alcuni appartenenti alla propria confessione cristiana. Quindi, per molti versi, le linee di «confine» tra i cristiani sono oggi più trans-confessionali che interconfessionali (le divisioni sono cioè più trasversali alle confessioni, piuttosto che tra una confessione e l'altra).

Qui siamo di nuovo alle prese con qualcosa di simile a un 'tipo ideale', riconoscendo i limiti di tale strumentazione, e ugualmente occorre dichiarare le molte carenze dell'utilizzo di tipologie per suddividere le visioni cristiane nelle familiari categorie di «esclu-

---

<sup>3</sup> Per la sintesi di questa particolare risposta cristiana alla postmodernità, cfr. *supra*, Parte prima, cap. secondo.

<sup>4</sup> Naturalmente il termine «confessione» è un costrutto moderno, frutto di una riflessione sociologica.

sivisti», «inclusivist» e «pluralisti», tipologie in qualche misura ormai datate. Nonostante questi limiti, ritengo che si possa giungere a una migliore comprensione delle sabbie mobili del cambiamento ecclesiologico odierno se ci impegniamo a scoprire analoghe forme di analisi per i nostri tempi.<sup>5</sup>

Il fenomeno del neo-esclusivismo è, a grandi linee, una reazione al sorgere di svariate forme di «prospettive pluralistiche»<sup>6</sup> e agli obiettivi, almeno così percepiti, del «liberalismo» nelle sue differenti modalità espressive.<sup>7</sup> Esso si può considerare anche una risposta alle varie forme di relativismo, percepito come un pericolo. Christopher Duraisingh<sup>8</sup> ci aiuta a comprendere questo particolare aspetto del processo «transconfessionale», dato che di recente egli ha descritto nei termini seguenti la «paura del pluralismo» presente in molte comunità cristiane:

«Le forme del pluralismo sono viste come pericolose per la stessa identità e per l'integrità della Chiesa: perciò, un magistero più esteso e centralizzato e delle formulazioni della verità più uniformate sono ritenute da alcuni una necessità urgente per la sopravvivenza stessa della Chiesa».<sup>9</sup>

E arriva a dire che perfino quei cristiani convinti di essere aperti alla realtà pluralista possono in realtà ingannare se stessi. Infatti:

«addirittura quelli tra noi che sanno tollerare un certo livello di pluralismo spesso tendono a parlare della tradizione cristiana come di un fatto omogeneo, come di un valore in grado di esprimere l'unità a discapito della diversità. Descrizioni della realtà di tipo essenzialista e una stima dell'uniformità rispetto alla diversità sembrano essere caratteristiche proprie di molta parte del pensiero e della cultura occidentali. Per questo non si potrebbe allora concludere che la tendenza dominante nelle tradizioni metafisiche e teologiche

---

<sup>5</sup> Circa queste tipologie si veda G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*. Esse vengono criticate, tra gli altri, da N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*. In realtà va detto che anch'egli, in alcune parti di questo suo volume, rimane 'prigioniero' delle stesse tipologie da lui criticate.

<sup>6</sup> Avanzo l'idea che nella Chiesa Cattolica questa sia una reazione conservatrice all'eredità dialogica e quindi pluralista del Vaticano II. Il pluralismo viene qui considerato per indicare una visione del mondo aperta che cerca di riconoscere e celebrare, nel modo più pieno possibile, la diversità delle culture e delle comunità umane nelle nostre società contemporanee.

<sup>7</sup> J.-B. METZ, *La teologia e la fine del moderno*, pp. 38-47.

<sup>8</sup> L'autore si muove da una prospettiva anglicana e affronta la situazione del cristianesimo in generale.

<sup>9</sup> C. DURAISINGH, *Contextual and Catholic*, p. 680.

occidentali sia stata quella di privilegiare e di apprezzare l'unità, l'armonia e la totalità e per converso di denigrare, sopprimere e mettere ai margini il molteplice, il contingente e il particolare?». <sup>10</sup>

Non si può negare che le tendenze e gli atteggiamenti in vario modo disponibili nei confronti delle molte forme di pluralismo (culturale, filosofico, religioso, teologico, ecclesiologico) negli ultimi decenni stiano al cuore di molti temi qui affrontati. Il pluralismo, ovviamente, è esso stesso uno degli elementi essenziali e caratteristici della postmodernità. <sup>11</sup> Esso rappresenta un movimento di uscita dai «sistemi chiusi» e da visioni del mondo limitate verso un legame più aperto, liquido e dialogico nei confronti «dell'altro» – visto nelle sue dimensioni individuale e collettiva.

Il concetto è presente in modo rilevante non solo in filosofia e nella teoria culturale e politica dei recenti decenni, ma anche in teologia. Entrambi i due giganti della teologia cattolica del ventesimo secolo, Bernard Lonergan e Karl Rahner, esplorarono alcune implicazioni del pluralismo per il cattolicesimo e per la ricerca intellettuale della stessa Chiesa cattolica. <sup>12</sup> E il pluralismo culturale e intellettuale (o, come qualcuno preferisce, il «policentrismo») ovviamente provoca delle domande circa la realtà del pluralismo religioso – e viceversa. Nonostante il pluralismo abbia detrattori di ogni tipo, questo libro continuerà a considerarlo in un senso primariamente positivo, data la sua capacità di ben descrivere la realtà postmoderna, e il fatto che rappresenti una delle 'minacce' percepite, almeno da alcuni cristiani, in associazione con il mondo postmoderno. <sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 680-681. Si ritorna così sulle preoccupazioni di Lyotard in relazione alla «fine della sperimentazione» e al desiderio di rinforzare l'unità e la certezza, come visto nella Parte prima, cap. secondo.

<sup>11</sup> Per una breve presentazione di varie prospettive teologiche si veda P. EICHER, *La dignità della teologia*, pp. 19-37. Per uno studio più ampio si veda il già menzionato D. TRACY, *Blessed Rage for Order*.

<sup>12</sup> Nella Parte terza, cap. terzo, analizzeremo alcuni aspetti del pensiero di entrambi su questo argomento.

<sup>13</sup> Come esempi di indagini e studi sulle questioni pertinenti il pluralismo religioso si veda D. FORD - R. MUERS (edd), *The modern Theologians*, capp. 36-39 («Theology Between Faiths»); D.R. GRIFFIN (ed), *Deep Religious Pluralism*; per una discussione meno recente sulle divisioni 'classiche' su tali argomenti, cfr. G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, tenendo presente che da allora la posizione di D'Costa si è sviluppata in modo considerevole (secondo alcuni critici in direzione neo-esclusivista). Per un esempio rappresentativo dei pensatori cristiani che hanno abbracciato il pluralismo religioso si veda J. HICK, *An interpretation of Religion*, e il suo successivo *The Metaphor of God Incarnate*;

In riferimento ai presenti sviluppi nella Chiesa cattolica, David Ray Griffin ha descritto la posizione della Chiesa istituzionale in relazione alla postmodernità come «un postmodernismo reazionario e conservatore».<sup>14</sup> La sua valutazione è basata sugli insegnamenti emessi sotto Giovanni Paolo II, che senza dubbio, in generale sono stati il frutto – rappresentandoli – dei ‘poteri’ della Chiesa centrale e istituzionale.<sup>15</sup> Griffin discute quindi le correnti teologiche che si sono sviluppate in relazione alla cosiddetta «teologia culturale» di papa Giovanni Paolo II, come quella presente nell’opera *Beyond Modernity* di George William Rutler.<sup>16</sup> Sebbene Rutler condivida l’interesse per una teologia postmoderna più costruttiva nelle sue espressioni, Griffin ritiene che questa teologia, e altre affini, siano maggiormente assimilabili all’antimodernismo cattolico, in quanto praticamente auspicano per il futuro il ritorno a un ruolo di supremazia per la Chiesa cattolica, e per il papato in particolare. In questo capitolo suggerisco che tale postmodernismo ‘supremaziale’ e reazionario non sia un fenomeno ristretto solo a pochi cattolici, e neppure ristretto solamente agli appartenenti alla confessione cattolica.

Va notata, inoltre, la particolare rilevanza che qui assume il concetto di «detradizionalizzazione» – vale a dire il processo per cui le tradizioni diventano meno significative per gli individui e le società, perdendo progressivamente il loro ruolo guida.<sup>17</sup> In un certo senso si può dire che le risposte ecclesiologiche considerate in questo capitolo rappresentano dei tipici tentativi di contrastare tale «detradizionalizzazione». Quelli che si impegnano in tali sforzi sono convinti che la ‘giusta’ risposta alla postmodernità e alle minacce che essa porta al cristianesimo sia appunto una ferma e non compromissoria riaffermazione di ciò che essi considerano essere ‘la tradizione’ cristiana. Ma, naturalmente, la maggior parte

---

si veda anche K. WARD, *Images of Eternity*. Sul tema del pluralismo religioso, nei capitoli 2 e 3 della Parte seconda incontreremo altri pensatori cattolici.

<sup>14</sup> D.R. GRIFFIN - W.A. BEARDSLEE - J. HOLLAND (edd), *Varieties of Postmodern Theology*. Per ulteriori indagini sulla varietà delle teologie postmoderne si vedano pure le numerose citazioni nel cap. primo, Parte prima del presente volume.

<sup>15</sup> Ciò non significa che Griffin concorderebbe con l’analisi qui offerta, bensì l’apprezzamento per l’utilità e la positività della sua terminologia e della sua analisi.

<sup>16</sup> G.W. RUTLER, *Beyond Modernity*.

<sup>17</sup> Cfr. di NUOVO P. HEELAS - S. LASH - P. MORRIS (edd), *Detraditionalization*. Non si dimentichi, poi, Lieven Boeve, un altro teologo contemporaneo che ha utilizzato tale concetto nella sua opera: si veda il suo *Interrupting Tradition*, e pure il suo saggio *Beyond the Modern and the Anti-modern Dilemma*.

delle loro affermazioni può spesso, in effetti, mostrarsi come un tentativo di assolutizzare una particolare interpretazione di alcuni ben selezionati elementi propri della ricca «Tradizione» (tradizioni) del cristianesimo. Il nostro scopo, allora, è quello di rendere possibile un dialogo critico con i principali insegnamenti magisteriali recenti della Chiesa cattolica, oltre che di indicare, seppur brevemente, le analoghe tendenze negli ambienti non cattolici.<sup>18</sup>

Ritorniamo dunque a esaminare la particolare variante cattolica di questo sviluppo «trans-confessionale». La posizione assunta dalle «autorità istituzionali» della Chiesa cattolica rappresenta una delle principali risposte ai dilemmi che la religione e la comunità ecclesiale si trovano a fronteggiare a motivo della postmodernità. Questo specifico approccio iniziò a esercitare una crescente influenza sull'insegnamento cattolico 'ufficiale' negli ultimi anni del pontificato di Paolo VI. Divenne poi sotto Giovanni Paolo II la *forma mentis* predefinita, fino a ricevere con Benedetto XVI – esito poco sorprendente – piena e ancor più vigorosa applicazione a livello di Chiesa universale. Per cercare di salvaguardare gli elementi della sua ricca tradizione dottrinale e morale e mantenere la propria posizione di influenza nel formare nel miglior modo possibile le comunità, la Chiesa ha scelto la via di una marcata intransigenza nei confronti dei dissenzienti presenti nelle sue fila e, in certi casi, pure nei confronti delle voci critiche di personalità non appartenenti al corpo ecclesiale. Gli addetti ai lavori, sia moderati che critici, ritengono che questo sistema sia caratterizzato da autoritarismo, oltre che da una rinnovata enfasi sulla struttura della gerarchia e del governo ecclesiastici e da una nuova e sempre più crescente centralizzazione del potere e dei processi decisionali a Roma.<sup>19</sup> Richard McCormick ha definito quest'ultimo fenomeno «restaurazionismo».<sup>20</sup> Per molti

---

<sup>18</sup> Come esempio si consideri l'emergere della 'ortodossia radicale' e l'ecclesiologia di Stanley Hauerwas.

<sup>19</sup> A proposito dell'autoritarismo e di come esso sia assai differente rispetto all'autentica autorità si veda nuovamente G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*. Sul dibattito riguardante l'autorità ecclesiale in generale si vedano gli altri saggi contenuti in B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*; si veda inoltre R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority*. Per un'ampia gamma di saggi su numerosi e rilevanti argomenti relativi a tali sviluppi si veda anche G. MANNION - R. GAILLARDETZ - J. KERKHOFS - K. WILSON (edd), *Readings in Church Authority*. Per un'ulteriore raccolta che mostra l'ampia varietà di prospettive su questo e simili punti si veda C.E. CURRAN - R.A. MCCORMICK (edd), *Dissent in the Church*.

<sup>20</sup> R.A. MCCORMICK, *Moral Theology 1940-1989* [Si è deciso di lasciare il termine più vicino all'originale, tenendo presente che in realtà le varie correnti «restaurazioniste» o «primitiviste» sono sorte e si sono sviluppate al di fuori della Chiesa cattolica, n.d.t.].

esso contrasta con lo spirito e il tono dei documenti usciti dal Vaticano II e i molti sviluppi teologici ed ecclesiologici a essi ispirati. Ma non è tutto: secondo alcuni, come ad esempio il teologo della liberazione Leonardo Boff, esso contraddice l'intera comprensione «pneumatologica» della Chiesa.<sup>21</sup>

In altre parole, sembra esserci meno spazio per un'idea di Chiesa in cui lo Spirito Santo sia attivo protagonista, portando vitalità e diversità di carismi al variegato corpo ecclesiale secondo modalità proprie e originali. Per le attiviste e gli studiosi appartenenti ai movimenti femminista, 'womanista' e 'mujerista' tale situazione provoca una crescente frustrazione in quanto di fatto rafforza le resistenze di tipo patriarcale, mantenendo le divisioni e le classificazioni contro le quali nei decenni precedenti questi servitori della Chiesa lottarono senza sosta e con notevole successo.

Inoltre, durante il pontificato di Giovanni Paolo II – e oggi, con Benedetto XVI, forse in modo ancor più marcato – certamente costante è stata la preoccupazione di fare riferimento alla «autentica» interpretazione del magistero e dell'eredità del Vaticano II. L'attuale papa ha addirittura esortato tutti i cristiani a «tener vivo lo Spirito» del Vaticano II. Comunque, il suo invito rivolto ai cattolici perché rileggano i documenti conciliari è in qualche misura segnato da una nota ermeneutica ben precisa: in un'udienza, infatti, egli ha sostenuto che molti interventi del suo predecessore Giovanni Paolo II hanno già provveduto a fornire «l'interpretazione autentica» dei documenti del Concilio (interventi senza dubbio notevolmente ispirati dallo stesso Joseph Ratzinger). Il nuovo pontefice, in un modo che risulta emblematico delle sue preoccupazioni nei confronti dei malanni della postmodernità, raccomanda di fatto una interpretazione meno «liberale» dei documenti conciliari.<sup>22</sup>

Eppure gli addetti ai lavori, sia critici che benevoli, non possono non porre un quesito ricorrente: in che modo oggi i fedeli devono discernere la coerenza e l'autorevolezza delle affermazioni della Chiesa ufficiale, non ultime quelle dell'allora cardinale Ratzinger, ora papa Benedetto, circa temi come il Vaticano II e la sua «autentica» interpretazione e attuazione, e circa l'appropriata comprensione della «giusta» relazione tra Chiesa universale e Chiesa locale, della collegialità episcopale, del grado di autorità magisteriale delle

---

<sup>21</sup> Cfr. L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, e, dello stesso autore, *Ecclesiogenesi*.

<sup>22</sup> R. MICKENS, *Pope Urges Faithful*, p. 29.

conferenze episcopali, della natura e del compito della curia, e di argomenti simili? La ragione di tale interesse sta, ovviamente, nel fatto che di recente parecchi scritti e pronunciamenti del pontefice hanno messo in discussione e anzi talvolta parzialmente contraddetto alcune sue affermazioni, espresse prima della sua elezione (e lo stesso si può dire di altri giudizi e opinioni che egli può aver formulato e difeso prima di divenire Benedetto XVI).<sup>23</sup>

Occorre poi evidenziare fin dall'inizio un'ulteriore questione. Si tratta di ricordare le difficoltà legate al fatto di aver preso certe opinioni o innovazioni del Vaticano II, che spesso erano volutamente provvisorie, allusive, oppure opportunamente sfumate nei toni e nella formulazione (altrimenti molte di esse non sarebbero state approvate nelle sessioni), costruendovi poi sopra un intero impianto teologico sulle questioni più svariate. Il risultato è presto detto: il Vaticano II, Concilio primariamente pastorale – e tale orientamento pastorale lo si avverte soprattutto nella *Gaudium et spes*, il documento che illustra molti degli insegnamenti riguardanti la Chiesa in rapporto al nostro tempo – contiene alcuni elementi dottrinali divenuti successivamente formulazioni dogmatiche, o per lo meno le basi su cui elaborarle. L'insegnamento di Giovanni Paolo II sul tema della famiglia, in tal senso, potrebbe rappresentare un buon esempio. Altro esempio potrebbe essere quello degli scritti di Joseph Ratzinger sull'ecclesiologia di comunione formulata dal Vaticano II.<sup>24</sup> Ciò che il Concilio intendeva come guida e semplificazione del proprio magistero si è trasformato in un complesso dogmatico rigidamente fissato e definito. È certamente vero che il Vaticano II emanò due «costituzioni dogmatiche», ma in senso stretto non definì alcun dogma. Ed è innegabile che la *Lumen gentium* abbia offerto un tentativo di delineare alcuni criteri di fondo della realtà ecclesiale, ma è altrettanto indubbio che le modalità con cui essa è stata poi

---

<sup>23</sup> Si noti che non intendo avvalorare l'idea che il «giovane» Ratzinger fosse il liberale precursore del successivo, «anziano» conservatore. Credo invece che il giovane e il vecchio Ratzinger abbiano davvero moltissime cose in comune. Dove si riscontrassero chiare discrepanze tra i due, motivabili per i più diversi motivi, esse si riferiscono in modo prevalente alle affermazioni espresse da Joseph Ratzinger durante e immediatamente dopo il Concilio. Si veda la biografia scritta da John Allen, che mette a confronto le citazioni dei «due» Ratzinger in modo più efficace di quanto riusciremmo a fare in questo particolare contesto: J. ALLEN, *Pope Benedict XVI*, specialmente il cap. 2 («An Erstwhile Liberal»), pp. 45-88, in particolare pp. 56-76 («How Ratzinger Changed»); il libro era già stato pubblicato nel 2000 con il titolo *Cardinal Ratzinger: the Vatican's Enforcer of Faith*. Si veda anche P. COLLINS, *God's New Man*.

<sup>24</sup> Si veda *infra*, nota 47, l'ampia varietà degli scritti ratzingeriani.



interpretata, integrata e forse perfino alterata in alcuni ambienti ecclesiali resti oggetto di vivace discussione nella Chiesa odierna.

E ancora una delle principali ragioni per sostenere che un approccio di tipo neo-esclusivista non sarebbe affatto la migliore strategia ecclesiologicala da adottare in risposta alla postmodernità è che esso di fatto rappresenta un tentativo di recuperare qualcosa che forse non è mai veramente esistito o – se lo fosse – è stato di necessità lasciato perdere in forza di innegabili e imprescindibili acquisizioni storico-contestuali, e questo per il bene del vangelo e della Chiesa. Tutto ciò rimanda alla nozione opposta a ‘detradizionalizzazione’, ovvero ‘ri-tradizionalizzazione’. Paul Morris descrive efficacemente entrambi i processi in rapporto ai nostri attuali tentativi di definire e comprendere che cosa sia e che cosa potrebbe essere ai giorni nostri la «comunità»; perciò le sue intuizioni sono realmente di grande rilevanza, sia ecclesiale che ecclesiologicala:

«Il processo parallelo di detradizionalizzazione e ritradizionalizzazione ci permette di afferrare qualcosa dell’odierna ambivalenza riguardante la comunità. Il primo si riferisce al complesso processo di erosione dell’autorità collettiva stabilita, consistente nello sradicamento delle tradizioni particolari e degli usi e costumi specifici all’interno della vita di una data comunità. La ritradizionalizzazione è il processo parallelo, in cui la ‘tradizione’, per essere oltrepassata (appunto, detradizionalizzata), è costruita in opposizione al presente detradizionalizzato – questa normalmente è la prima fase. Tale ridefinizione e rielaborazione del passato in realtà ricrea quello stesso passato. La comunità, comunque la si intenda, per essere tale deve avere una durata e ciò comporta necessariamente una qualche nozione di tradizione».<sup>25</sup>

L’esempio portato da Morris riguarda la mutazione delle comunità ebraiche nel mondo moderno quando venne loro riconosciuta la cittadinanza in alcune regioni d’Europa. Il passato può venir visto sia con pregiudizio, sia con occhio romantico. In entrambi questi «passati» la tradizione viene nuovamente «inventata» («rimembrata») per adeguarsi alla situazione presente. «Questi due processi, intimamente connessi e reciprocamente costitutivi, realizzano una nuova versione di ‘identità’ detradizionalizzata e creano un esemplare ri-tradizionalizzato di quella tradizione che doveva essere ‘superata’».<sup>26</sup> Morris è naturalmente d’accordo con coloro (già incontrati nel primo capitolo della Parte prima) che credono

---

<sup>25</sup> P. MORRIS, *Community Beyond Tradition*, p. 224.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 225.

che negli ultimi decenni la stessa modernità sia stata reinterpretata e trasformata mediante un analogo processo di «detradizionalizzazione», e questo come risultato di un diffuso disincanto nei confronti della modernità stessa, visti i suoi aspetti negativi e i suoi molti insuccessi.<sup>27</sup> La stessa postmodernità, quindi, è essenziale per tale processo. Morris concorda con Zygmunt Bauman sul fatto che se la postmodernità è «l'età della contingenza», è allo stesso tempo anche «l'età della comunità» – un'età in cui vengono alla ribalta il desiderio, la ricerca, l'invenzione e l'immaginazione nei confronti della comunità.<sup>28</sup>

Compiendo un'applicazione ecclesiologica, allora, si può dire che tali teorie sembrano suggerire che l'emergere del neo-esclusivismo, anche quando i suoi sostenitori lo considerino una risposta ai pericoli della modernità e della postmodernità, sia un fenomeno bloccato in una sorta di passato 'mitico', un'immaginaria costruzione basata su certi presunti fondamenti di una 'tradizione': ma tale operazione in realtà non fa altro che promuovere ulteriormente l'odierno processo di detradizionalizzazione.

Certe forme teologiche di *ressourcement* ben si adatterebbero a questa analisi, mentre le tendenze «restaurazioniste» in atto nel cattolicesimo contemporaneo, con la sua ecclesiologia di comunione

---

<sup>27</sup> Si veda di nuovo la valutazione di Gregory Baum, soprattutto in relazione alle intenzioni condivise dalla Chiesa e dai teorici critici negli anni recenti, come riportato nel cap. primo del suo *Amazing Church*.

<sup>28</sup> P. MORRIS, *Community Beyond Tradition*, p. 225. Cfr. pure Z. BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*, p. 246. Morris giunge a suggerire che «la teoria postmoderna e post-strutturalista è stata, in un certo senso, un tentativo di ri-pensare la comunità, nonostante questo sia stato spesso poco lineare»; P. MORRIS, *Community Beyond Tradition*, p. 225 (egli poi analizza, come esempio, il lavoro di Jean-Luc Nancy e il concetto di *Mitsein*, pp. 232-237, 239, 241). Si vorrebbe qui prendere posizione contro alcuni aspetti delle successive teorie di Morris riguardanti le comunità religiose 'per origine' e 'per consenso'; queste ultime, secondo Morris, risultano più tipiche dell'idea di Chiesa. A nostro avviso risulta particolarmente problematica l'affermazione che in tali comunità «consensuali» si possano distinguere dimensione religiosa e dimensione culturale, mentre tali dimensioni nelle comunità «di origine» si sovrapporrebbero, essendo così «ereditariamente pluralistiche, in quanto l'identità non deriva dall'ideologia ma dall'origine» (pp. 238-239). Qui il suo pensiero, di tipo binario e antitetico, risulta troppo semplicistico, visto che egli suggerisce che le nozioni ebraiche e indù di comunità sarebbero esempi di comunità di origine, mentre è evidente come forme di fondamentalismo intollerante e reazionario, opposte al pluralismo, sono altrettanto presenti in settori del mondo religioso ebraico e induista, così come lo sono negli altri mondi religiosi; inoltre, d'altra parte non si può negare quanto sia sentito nelle varie comunità cristiane l'impegno per favorire il pluralismo (impegno che talvolta, all'interno delle medesime comunità e confessioni, convive con forme cristiane fondamentaliste, le quali rifiutano quello stesso pluralismo).

«ufficiale» o «autentica» imposta «dall'alto», potrebbero a giusto titolo considerarsi un classico esempio di tale fenomeno.

Comunque, a mio avviso, se questo cambio di paradigma ha avuto luogo, attraversando le varie confessioni, certamente ciò non è avvenuto solo come reazione, da parte di molti cristiani, all'epoca postmoderna in generale; questo cambio ha preso forma, in modo più specifico, pure grazie al contributo di figure ecclesiali contemporanee di spicco e di autorevoli teologi, soprattutto nel dibattito circa il rapporto tra la Chiesa e il mondo e quello tra natura e grazia. Inoltriamoci nell'esplorazione dettagliata delle versioni cattoliche meglio conosciute di tale cambio paradigmatico, per tentare di comprendere perché certe forme di «ri-tradizionalizzazione» di fatto possano solamente condurre al trionfo finale della detradizionalizzazione.

## 2. *L'ermeneutica dell'ecclesiologia di comunione*

Come accennato nel secondo capitolo della Parte prima, Nicholas M. Healy ha di recente criticato la nozione di «ecclesiologie modellocentriche» – quelle che cercano di offrire una comprensione di Chiesa universalmente applicabile e rigidamente definita.<sup>29</sup> Sebbene Healy prosegua esponendo un esempio di modello ecclesiologicalo, cosa che egli intendeva contrastare, la sua espressione è utile ai fini dei temi trattati in questo capitolo, che cerca di descrivere e di criticare il paradigma ecclesiologico prevalente che oggi vige all'interno della Chiesa cattolica.

Questo «paradigma ufficiale» sembra rinforzare le già molte e urgenti difficoltà che la Chiesa cattolica sta attualmente affrontando. Nei decenni successivi all'iniziale euforia del Vaticano II abbiamo assistito all'emergere nella Chiesa di una moltitudine di dibattiti, effetto e al tempo stesso sintomo del confrontarsi di ecclesiologie differenti, quando non rivali. Nel secondo capitolo abbiamo notato le differenze tra le ecclesiologie che procedono metodologicamente «dall'alto» e «dal basso». In diversi modi questi due fondamentali approcci qualificano due visioni di Chiesa alternative e prevalenti, entrambe connotate dall'ambizione di essere le vere eredi della linea e del programma del Concilio.

---

<sup>29</sup> N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*.

Tenendo ancora una volta ben presente il fatto che stiamo trattando, fino a un certo punto, con delle «tipologie ideali», sommariamente e generalmente parlando potremmo dire che la comprensione ecclesiologica 'ufficiale', definibile con il termine *Communio*, è quella che abbiamo definito «dall'alto». La prospettiva «dal basso» è invece espressa dal termine *Concilium*.<sup>30</sup> Questi due termini risultano in tal modo utili per distinguere due approcci fondamentalmente differenti nell'ecclesiologia posteriore al Vaticano II.<sup>31</sup> È proprio la differenza tra queste due «tipologie ideali» nel modo di recepire nella prassi e di interpretare lo spirito e la visione del Vaticano II a rispecchiare in parallelo un'effettiva e profonda diversità nel comprendere il rapporto tra Chiesa e mondo, tra teologia e cultura e, in certi casi, addirittura tra natura e grazia. Tali tipologie, in definitiva, utilizzano differenti approcci per discernere la missione della Chiesa nei confronti dei «nostri tempi». L'approccio di *Communio* privilegia senza dubbio un tema prevalente del Vaticano II, finendo tuttavia per indirizzarlo verso finalità ecclesiali decisamente più 'tipiche' della postmodernità.

Per amore di chiarezza e di semplicità raggrupperemo varie voci del pensiero ecclesiologico sotto queste due titolazioni, senza dimenticare che entrambi i termini inglobano di diritto una grande varietà di correnti ecclesiologiche. Qui la nostra intenzione non è polemica, ma al contrario di tipo descrittivo, per meglio favorire la comprensione e così la comparazione.

Va pure notato che molte parrocchie, diocesi e diversi gruppi ecclesiali mostrano i segni provocati dai conflitti che si possono attribuire alla divisione tra queste due principali prospettive di Chiesa e tra le rispettive ecclesiologie.<sup>32</sup> Cerchiamo dunque di esaminare questi termini in dettaglio.

---

<sup>30</sup> Sull'ecclesiologia «dall'alto» e «dal basso» si veda R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 1, specialmente il cap. 1 («Historical Ecclesiology»). Si veda anche il cap. primo, Parte prima di questo volume.

<sup>31</sup> Cfr. anche J.A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*. Sui dibattiti che furono alla base delle affermazioni finali del Concilio in riferimento alla Chiesa si vedano inoltre i successivi capitoli nei volumi della stessa serie, incluso il testo di Komonchak sullo schema preparatorio «De Ecclesia»: cfr. J.A. KOMONCHAK, *La lotta per il concilio durante la preparazione*, specialmente pp. 333-335; A. MELLONI, *L'inizio del secondo periodo*; G. RUGGERI, *Il primo conflitto dottrinale*.

<sup>32</sup> Per due contributi facilmente accessibili e ricchi di informazioni su queste «divisioni» ecclesiali si vedano i seguenti lavori di D. McLOUGHLIN: *Authority in the Service of Communion*, pp. 23-36, e «*Communio*» *Models of Church*, pp. 181-190.

Molto in generale, dunque, la versione 'ufficiale' del modello *Communio* è da contrapporre a un altro modello in realtà non troppo definito: lo si potrebbe definire uno stile nato per meglio abbracciare la diversità di visioni che il Vaticano II ha promosso e ispirato. Perciò è più appropriato parlarne in termini di metodo, di *modus operandi* o, forse ancor meglio, di «atteggiamento ecclesiale». Tale ecclesiologia, cioè tale visione ecclesiale «dal basso», pone l'accento sulla missione ecclesiale di trasformare il mondo e di dialogare con esso. Teologi del calibro di Hans Küng, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Gregory Baum, Elisabeth Schüssler Fiorenza e Monika Hellwig, solo per fare degli esempi, hanno adottato a vario titolo tale visione.<sup>33</sup> Potremmo chiamarla ecclesiologia «collegiale» o «conciliare». Come il nome suggerisce, essa espone un metodo che è conciliare e dialogico, in linea con la visione 'del Concilio', la visione del Vaticano II. Si tratta di una comprensione della Chiesa che parte «dal basso», cioè di una «ecclesiologia ascendente», che ha origine alla base della Chiesa e per così dire si sviluppa indirizzandosi «verso l'alto». Ma è da intendersi teologicamente «dal basso» anche per come interpreta lo spazio, il ruolo e la missione della Chiesa all'interno della comunità degli uomini, nel loro tentativo di raccogliere l'invito evangelico di costruire relazioni positive tra loro e con Dio, edificando così un regno di amore, giustizia e rettitudine. Attento alla natura sacramentale della Chiesa, questo metodo, inoltre, comprende una diversità di percorsi tramite i quali la Chiesa può aspirare a essere sia il segno che la mediazione dell'autocomunicazione salvifica di Dio per il mondo. I suoi sostenitori considerano come loro compito la piena e continua attuazione del Vaticano II. Tale prospettiva ricerca in modo costante la riforma, il rinnovamento e ristrutturazione della Chiesa. Molti dei dibattiti più importanti circa i modi per portare a realizzazione tali obiettivi hanno trovato spazio sulla rivista «Concilium» («la teologia nel tempo del rinnovamento»): da qui il nome di tale approccio.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Come vedremo, però, Schüssler Fiorenza può essere considerata pure un'«ecclesiologa di comunione».

<sup>34</sup> Il primo numero fu pubblicato nel 1965. Molti numeri di questa rivista testimoniano gli sviluppi dell'ecclesiologia cattolica oggetto del presente volume; lo stesso si può dire della rivista «Communio», rivale di Concilium. Nelle parole di Hans Urs von Balthasar, proprio nel primo numero (1972), e in quelle di Joseph Ratzinger in occasione del suo ventesimo anniversario, si coglie come «Communio» fu concepita e consapevolmente compresa come un vero e proprio «progetto» (si veda J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio»*). Come tale, ha cercato di controbilanciare l'enfasi post-conciliare sulla nozione di «popolo di Dio».

La rivista stessa fu fondata per incoraggiare il confronto ecclesiale *ad intra* e *ad extra* sui temi fondamentali riguardanti la missione e la prassi della Chiesa contemporanea, temi che il Vaticano II aveva contribuito a individuare.

Questo «modello» o «paradigma» (se così si può definire) trova origine soprattutto nella comprensione della Chiesa come «popolo di Dio». Tale visione ecclesiale cerca di procedere attraverso le tensioni tra le priorità e gli interessi delle comunità locali e quelle proprie della Chiesa universale. Nei capitoli seguenti incontreremo molti altri esempi di questa ecclesiologia «dal basso».<sup>35</sup>

Ciò comunque non significa, va detto, che questi studiosi rifiutino il concetto di *Communio* (o comunione): è vero il contrario. Tale concetto appartiene integralmente al pensiero ecclesiologico di molti di questi teologi. Tuttavia la loro ecclesiologia si sviluppa in un modo del tutto diverso da quello proposto nella forma 'ufficiale' dell'ecclesiologia di *Communio*, così come viene presentata in recenti documenti ecclesiali ufficiali e negli scritti di certi funzionari di curia.<sup>36</sup> Ma in cosa consiste, allora, l'esatta natura di questa attuale prospettiva ecclesiale?

### 3. *La posizione privilegiata di un'ecclesiologia di comunione fondazionalista*<sup>37</sup>

A una prima e indicativa analisi, quest'idea di Chiesa prenderebbe le mosse con l'enfatizzare alcuni elementi positivi, sui quali la maggioranza degli ecclesiologi concorderebbe, come il fatto che il termine abbia origine negli scritti paolini (2Cor), in riferimento alle prime celebrazioni eucaristiche. La maggioranza dei commentatori evidenzia inoltre le dimensioni trinitaria e inter-ecclesiale (orizzontale e verticale) del concetto (in greco, *koinonia*). In un recente documento ecclesiale la nozione viene così descritta:

---

<sup>35</sup> Per ulteriori esempi di ecclesiologia «dal basso» si veda R. HAIGHT, *Christian Community in History*, specialmente il vol. 2 (*Comparative Ecclesiology*).

<sup>36</sup> Ecco perché mi riferisco a questa versione 'ufficiale' di ecclesiologia marcandola con la maiuscola 'C'.

<sup>37</sup> Per uno studio completo e approfondito della nozione di ecclesiologia di comunione, capace di andare oltre la forma 'ufficiale' qui discussa, si veda J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese*; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, specialmente il capitolo intitolato «La Chiesa come comunione», pp. 284-301; D.M. DOYLE, *Communion Ecclesiology*; M. VOLF, *After Our Likeness*.

«Il concetto di comunione sta 'nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa',<sup>38</sup> in quanto Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, e orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra. Affinché il concetto di comunione, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, dev'essere inteso all'interno dell'insegnamento biblico e della tradizione patristica, nelle quali la comunione implica sempre una duplice dimensione: verticale (comunione con Dio) e orizzontale (comunione tra gli uomini) ... La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro. Di conseguenza, il concetto di comunione dev'essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa ... così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo Corpo, il Corpo mistico di Cristo, una comunità organicamente strutturata, 'un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo',<sup>39</sup> fornito anche dei mezzi adatti per l'unione visibile e sociale».<sup>40</sup>

Come ci segnala David McLoughlin, la Chiesa è così compresa come una «icona della vita trinitaria»:

«Come la Trinità, la realtà della Chiesa risiede in un fondamentale orientamento alla relazione. Il nostro Dio è un essere-in-comunione. Se noi condividiamo la *koinonia* con Dio in Cristo allora ci riscopriamo in *koinonia* gli uni con gli altri».<sup>41</sup>

McLoughlin così riassume l'ecclesiologia di comunione:

«Gli scritti patristici descrivono la realtà della Chiesa nel suo mistero profondo nei termini di *koinonia*-comunione. Il vocabolo è utilizzato da san Paolo per esprimere la nostra relazione con Dio per mezzo di Cristo e dello Spirito nell'Eucaristia. Per acquisire una più ricca comprensione di *Communio*, allora, è necessario riflettere sulla nostra relazione con Dio. La Chiesa è chiamata a essere *Communio* perché questa è la realtà stessa di Dio».<sup>42</sup>

In sintesi, *Communio* è forse diventato, negli ultimi decenni, il concetto ecclesiologico prevalente.<sup>43</sup> Ma nello stesso periodo la comprensione di questo fondamentale concetto è stata oggetto di

<sup>38</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America* (16 settembre 1987).

<sup>39</sup> CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, n. 23; cfr. *Lumen Gentium*, 4b.

<sup>40</sup> *Communio*, 3. Tra poco questo documento verrà presentato in dettaglio.

<sup>41</sup> D. McLOUGHLIN, *Authority in the Service of Communion*, p. 129.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 129-30. Sull'origine e lo sviluppo del termine si veda anche D. McLOUGHLIN, «*Communio*» *Models of Church*, pp. 181-189. Cfr. pure la sintesi di R.P. McBRIEN, *Responses*, p. 65.

<sup>43</sup> D. McLOUGHLIN, *Authority in the Service of Communion*, p. 130.

molte dispute, e agli occhi di molti all'interno della Chiesa alcune particolari interpretazioni della nozione 'di comunione' (cioè *Communio*) si sono rivelate alquanto controverse (e questo in modo trasversale a tutte le confessioni cristiane).<sup>44</sup>

Comunque, parecchi teologi non descriverebbero la loro ecclesiologia come una ecclesiologia 'di comunione', se tale etichetta significasse il considerare la loro visione ecclesiale alla stregua di quella sostenuta dalle voci ecclesiali più conservatrici degli ultimi tempi. Piuttosto, essi darebbero maggior enfasi alla nozione di 'Chiesa locale' vivente in collegialità con le altre (alla stesso modo in cui le università di Cambridge e di Oxford sono formate da molti singoli collegi). Le versioni di questo modello di ecclesiologia, quindi, attribuiscono di diritto alle Chiese locali un notevole valore. Ad esempio, per Richard P. McBrien, come per molti altri ecclesiologi cattolici, «collegialità» è un sinonimo di «comunione» e il magistero del Vaticano II supporta tale interpretazione.<sup>45</sup>

Tuttavia alcune recenti proposte di un'ecclesiologia di comunione, compresi certi documenti in linea con le prospettive sostenute dagli ambienti vaticani, sottolineano maggiormente la primaria importanza che avrebbe la Chiesa 'ufficiale' o universale, e considerano le Chiese locali appartenenti alla Chiesa solo nella misura in cui esse rimangano in buoni rapporti con la Chiesa universale e vivano in consonanza con le norme dettate dalle autorità della Chiesa centrale di Roma.

Va detto, aggiunge McLoughlin, come oggi vi sia la necessità «di considerare la crescente tendenza, presente nei documenti ecclesiali, di utilizzare dei modelli teologici come se questi avessero in ogni caso un qualche riferimento all'esperienza di vita della Chiesa, mentre nella situazione concreta la realtà è in qualche modo diversa».<sup>46</sup>

Anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* è possibile ritrovare un'ecclesiologia che parte dalla riflessione sulla comunione fra le persone della Trinità e sulla relazione fra il Dio Uno-Trino e gli uomini nella loro esistenza terrena. Così l'intera spiegazione di tale

---

<sup>44</sup> Nel passo di *Communio* appena citato si potrebbero rinvenire elementi propri di un'ecclesiologia sia «dal basso» che «dall'alto». Comunque, in pratica tale posizione ufficiale si attesta principalmente su elementi appartenenti a quest'ultima.

<sup>45</sup> Cfr. R.P. MCBRIEN, *Responses*. Gli stessi scritti di McLoughlin fornirebbero sostegno a tale interpretazione.

<sup>46</sup> D. MCGLOUGHLIN, «*Communio*» *Models of Church*, p. 181.



esistenza e del ruolo che vi occupa la Chiesa viene portata avanti «dall'alto». Tuttavia certi ambienti ecclesiali hanno offerto un'interpretazione di *Communio* che giunge a creare un'ecclesiologia «dall'alto» in modo ancor più marcato e in un senso evidentemente «istituzionale» (cioè «dall'alto verso il basso»), una «ecclesiologia discendente». Tale interpretazione di questo modello ecclesiologico si può definire «dall'alto» anche in un secondo senso: si tratta dell'interpretazione ufficialmente approvata dalla gerarchia, dall'autorità ufficiale della Chiesa cattolica. Essa si basa su una comprensione di Chiesa appunto «dall'alto in basso», e si tratta veramente di un tentativo di dare un'interpretazione universalmente applicabile della natura, della vita e della missione della Chiesa. Per i suoi critici tale concezione ecclesiologica di *Communio* esamina lo stesso concetto di comunione sempre attraverso il medesimo prisma, quello della Chiesa istituzionale. E poiché questa è sempre una percezione «dall'alto», pensata principalmente a servizio delle priorità e degli obiettivi dell'istituzione, essa accentua il primato dell'universale nei confronti del locale. Tale approccio, che si pone in contrasto con una delle fondamentali intuizioni emergenti dalla stessa post-modernità (vale a dire il bisogno per la realtà locale della dovuta autonomia e libertà nei confronti della realtà universale e delle narrazioni dominanti e totalizzanti), sembra essere ancora una volta inadeguato come proposta per risolvere le situazioni maggiormente negative della nostra epoca. Esso in pratica conduce inevitabilmente a porre in evidenza la dimensione verticale della Chiesa, a scapito di quella orizzontale (prevale cioè l'aspetto gerarchico su quello locale, e quello universale sulla pluralità della base. Certamente ci si potrebbe chiedere se esso non contrasti pure con alcuni elementi presenti nella *Lumen gentium*, come per esempio nei capitoli 1 e 2 del documento conciliare).

È evidente che questo è stato il modello ecclesiologico preferito del cardinal Joseph Ratzinger ai tempi in cui egli era alla guida della Congregazione per la Dottrina della Fede,<sup>47</sup> e senza dubbio

---

<sup>47</sup> L'ampiezza e lo sviluppo del pensiero ecclesiologico di Joseph Ratzinger si possono cogliere in un saggio rappresentativo delle sue opere come *Freimut und Gehorsam; Le implicazioni pastorali della dottrina; Fede e futuro* (in particolare nella parte conclusiva, in cui egli cercava di rispondere da un punto di vista teologico alla domanda «Come si presenterà la Chiesa nel duemila?»); *Riflessioni preliminari; The Ratzinger Round* (intervista con D. O'Grady); *Magistero della Chiesa, fede e morale; On Hans Küng's; Elementi di teologia fondamentale; Rapporto sulla fede* (intervista con Vittorio Messori); *Chiesa, ecumenismo e politica; Natura e compito della teologia; La Chiesa; L'ecclesiologia della*

tale preferenza continuerà per Benedetto XVI durante il suo pontificato.

Tra i suoi principali esponenti troviamo Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Fondamentalmente questo modello di Chiesa, così come interpretato da teologi come Joseph Ratzinger e da ecclesiastici a lui affini, potrebbe essere letteralmente definito come 'conservatore', preoccupato cioè di preservare e di consolidare certe forme di esperienza ecclesiale che nel nostro tempo si ritengono minacciate.

Così, in aggiunta, certe interpretazioni del modello *Communio* possono essere definite come forme di ecclesiologia «genuflessa» (prendendo a prestito il giudizio dato nei confronti del pensiero di Hans Urs von Balthasar come di una «teologia genuflessa»). Ciò si riferisce al modo in cui nella Chiesa vengono intese la comunicazione, le relazioni e le strutture di organizzazione, di autorità e di governo: davvero secondo una modalità «dall'alto verso in basso».<sup>48</sup>

Negli scritti di Balthasar<sup>49</sup> e nelle opere dei teologi da lui influenzati ritroviamo una grande enfasi sulle dimensioni petrina e mariana della Chiesa: in questo modo si sostiene da una parte la centralità della struttura e dei ruoli di *leadership* istituzionali (nella convinzione che un compito speciale sia stato accordato da Cristo a Pietro); dall'altra si crede opportuno suggerire, a chi nella Chiesa occupa un posto o un ruolo di 'minor' importanza – in particolare ai laici – di seguire il modello di umile servizio rappresentato secondo

---

*Costituzione; The Local Church and the Universal Church; Fede, verità, tolleranza.* Negli ultimi anni il pensiero teologico di Ratzinger è stato oggetto di varie pubblicazioni, tra cui A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*. Per ritratti più critici dell'uomo e del suo *modus operandi* mentre era a capo della Congregazione per la Dottrina della fede cfr. H. COX, *The Silencing of Leonardo Boff*; P. HEBBLETHWAITE, *The New Inquisition?*; si veda inoltre la biografia, di recente ripubblicata, di J. ALLEN, *Pope Benedict XVI*. Per una breve presentazione biografica, ma di indubbia perspicacia, cfr. M.A. FAHEY, *Joseph Ratzinger*. La posizione di Ratzinger circa l'ecclesiologia di comunione è stata ampiamente approfondita. Ne vengono offerti due utili analisi in M. VOLF, *After Our Likeness* (specialmente nella prima parte, dedicata proprio a Ratzinger, cfr. pp. 29-123, 130-131, 140-141, 155-156, 163-165, 200-201), e in D.M. DOYLE, *Communio Ecclesiology*, in particolare i capp. 7 («Communism and the Common Good: Joseph Ratzinger and the Brothers Himes», pp. 103-118), 8 («Communism, Reform and Liberation: Hans Küng, Leonardo Boff and the Congregation for the Doctrine of the Faith», pp. 119-136), e 11 («Touchstone for the Vision: Beyond Selective Readings of Vatican II», pp. 168-180).

<sup>48</sup> Alcune parti contenute in queste pagine sono prese dal mio precedente *A Virtuous Community*.

<sup>49</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, e, dello stesso autore, *Sponsa Verbi*. Per una selezione di saggi volti a esplorare i temi presenti nell'opera di von Balthasar si veda E.T. OAKES - D. MOSS (edd), *The Cambridge Companion to Balthasar*; J. RICHES (ed), *The Analogy of Beauty*.

Balthasar in modo esemplare dalla figura di Maria di Nazareth. Entrambi questi profili, quindi, accentuano in modo fortissimo quell'ideale di servizio indicato per i 'meno importanti'.<sup>50</sup>

Eppure il Vaticano II sembrava proporre una visione di Chiesa che ne affermasse gli elementi mistici, sacramentali e storici, auspicando la formazione di strutture che fossero al servizio della comunità, evitando che le preoccupazioni istituzionali prevalessero sulla comunità stessa.<sup>51</sup> Ma un conto è sposare tale visione ecclesiologicala; più difficile è attuarla e viverla: e, a causa di certe modalità interpretative, un'ecclesiologia 'di comunione' può addirittura diventare tanto autoritaria e invivibile quanto una qualsiasi società politica e/o un qualsiasi modello gerarchico del passato. La particolare interpretazione degli insegnamenti del Vaticano II che dà corpo alla versione 'ufficiale' dell'ecclesiologia *Communio* sembra contrastare molte altre interpretazioni degli autentici proponimenti conciliari. Roma, tuttavia, ha giudicato erranee le interpretazioni alternative.<sup>52</sup>

Philip Murnion, l'ultimo grande pioniere dell'ecclesiologia cattolica, ebbe l'opportunità di offrire una valutazione di questi sviluppi elencando cinque tipologie di «ecclesiologie concorrenti». Tra queste vi era quella che egli definì l'ecclesiologia della «Chiesa romana», e sarebbe arduo dare una sintesi migliore delle sue caratteristiche rispetto alla sua vivida ed esauriente illustrazione:

«Di recente questa [ecclesiologia] ha adottato o usurpato il termine 'ecclesiologia di comunione', come se ne avesse l'esclusiva. Si tratta della visione ecclesiale che pone l'accento sulla Chiesa universale, la Santa Sede e il magistero, il catechismo e l'autorità della Chiesa, come inseriti nella gerarchia. La Chiesa locale, la parrocchia o la diocesi sarebbero solo una sottodivisione della Chiesa universale. Come accade per le forme sia culturali che devozionali [dell'ecclesiologia contemporanea], l'enfasi è sull'individuo – la relazione dell'individuo con Dio, il rapporto dell'individuo con il sacerdote, il rito individuale della riconciliazione, il rapporto del singolo presbitero con il suo

---

<sup>50</sup> Va detto che il pensiero di von Balthasar negli ultimi decenni ha molto influito sui cristiani neo-esclusivisti non cattolici.

<sup>51</sup> Questo è un punto incontestabile. Si veda P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity*, pp. 222-223 (in linea con Dennis Doyle) e anche D. McLoughlin, «*Communio*» *Models of Church*, e A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*. Pure in alcuni dei primi scritti di Balthasar si possono trovare considerazioni simili: cfr. ad esempio il suo *Sponsa Verbi*, pp. 139-187 (nel capitolo intitolato «Chi è la Chiesa?»).

<sup>52</sup> Ciò appare evidente in moltissimi documenti e in una grande varietà di affermazioni; come vedremo, però, risulta in modo più chiaro e definito nel testo di *Communio notio*.

vescovo e la Chiesa, la relazione del singolo vescovo con la Santa Sede. Si dà importanza all'efficacia dei sacramenti più che alla loro fruttuosità, in quanto opera del sacerdote per il bene del popolo. La distinzione tra clero e laicato è fortemente marcata e non sono ammesse confusioni. L'accento è posto sul credo, sul codice, sul culto in opposizione alla comunità, al servizio e al ministero sociale. La catechesi è istruzione. La comunità ha un valore solo in termini di solidarietà». <sup>53</sup>

Molti cattolici in questi tempi postmoderni percepiscono immediatamente la consonanza di tale descrizione con la propria esperienza nei confronti della Chiesa 'ufficiale', la sua autorità, i suoi pronunciamenti e insegnamenti pubblici degli anni recenti. Di certo parecchi teologi troveranno che questa valutazione di Murnion, che continua sotto, traccia una mappa dettagliata di molte aree di disputa e di conflittualità che interessano i dibattiti ecclesiologici contemporanei. Occorre aggiungere che Murnion non sta descrivendo un'ecclesiologia di ieri; egli sta proprio cercando di mettere a fuoco una particolare ecclesiologia dei nostri giorni:

«Le organizzazioni ecclesiali e la loro chiara identità cattolica e la loro sottomissione all'autorità sono importanti – le parrocchie, le scuole, ecc. Questa è una Chiesa clericale. Le donne vi appartengono, occupando ruoli di governo di alcune istituzioni, ma non in quelle che riguardano l'autorità sacramentale, dottrinale o canonica. La chiarezza conta più delle sfumature, la coerenza più della diversità, la dottrina più della teologia. Vi è un fascino speciale per tutto ciò che è devozione, specialmente nei confronti di Maria. C'è pure un senso di distanza da qualsiasi persona o movimento che sfidi l'autorità. L'unità è la pietra di paragone di questa ecclesiologia, un'unità che facilmente scivola nell'uniformità, perché vi è sempre una qualche fondamentale uniformità in ogni unità. La teologia filosofica è più significativa della teologia biblica. Non manca una forte enfasi sulla gerarchia e sull'ufficio. Per i funzionari la partecipazione è solo di tipo consultivo, non certo di condivisione delle decisioni. Il ruolo del papa sui vescovi, del vescovo sui presbiteri e sulla comunità parrocchiale, del parroco sui parrocchiani è assolutamente evidente e non discutibile. E come per l'altro lato dello spettro, cioè quello dell'approccio culturale, l'enfasi è posta sull'universalità della Chiesa e sul ruolo dell'individuo, ora considerato soggetto all'autorità ecclesiale». <sup>54</sup>

In modo efficace Murnion sintetizza qui molte delle «problematiche risposte ecclesiologiche» alla presente epoca (postmoderna) di

---

<sup>53</sup> P.J. MURNION, *Beyond Competing Ecclesiologies*.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Si ritorna così alle osservazioni di Lyotard riguardanti i tentativi di imporre 'unità' di fronte alla percezione della minaccia della postmodernità.

cui questo volume si interessa. La prematura scomparsa di Murnion nel 2003 ha sottratto alla Chiesa una di quelle rare anime il cui pensiero e la cui azione ebbero come scopo quello di promuovere uno stile di dialogo, necessario per rendere la Chiesa capace di superare le divisioni interne, di comunicare *ad intra* e *ad extra*, e di prosperare anche ai giorni nostri a ogni livello, pure di fronte a sfide completamente nuove.

Naturalmente, il fatto che vi sia concorrenza tra diverse ecclesieologie non è nulla di nuovo nella Chiesa. Eppure, come Thomas P. Rausch ha suggerito, il problema è quello di trovare risposta a domande oggi pressanti come queste:

«In che modo potranno progressisti e tradizionalisti, apologeti e teologi, evangelici, catecheti e militanti imparare a cogliere la verità nella posizione altrui? Come può la fede conciliarsi con la ragione critica e con la comprensione del mondo che emerge dalla scienza contemporanea? È possibile identificare alcuni principi in grado di aiutarci a scoprire delle basi comuni nel pensiero teologico odierno?». <sup>55</sup>

In altre parole, evidentemente vi è la necessità di proseguire l'opera di Murnion e di coloro che come lui si sono sforzati di trovare un «fondamento comune» delle diverse ricchezze presenti nell'attuale Chiesa cattolica sparsa per il mondo. <sup>56</sup>

Per illustrare e approfondire tutte le tematiche discusse da qui in avanti in questa Parte, occorre riconsiderare due importanti documenti ufficiali della Congregazione per la Dottrina della Fede, i quali presentano gli sviluppi qui menzionati e il pensiero teologico loro sottostante. Il primo, preso in esame in questo capitolo, si riferisce in modo specifico, prendendone anche il titolo, proprio all'ecclesiologia che abbiamo descritto: si tratta di *Communiois notio* – la lettera ai vescovi circa «l'autentica» e «non autentica» interpretazione <sup>57</sup> dell'ecclesiologia di comunione. (Il secondo documento verrà presentato nel prossimo capitolo).

Il metodo con cui procederemo in questa analisi, qui come in tutto il volume, tiene ben presente una differenza di fondo: mentre alcuni scelgono di evidenziare i principali contenuti dottrinali dei

---

<sup>55</sup> T.P. RAUSCH, *Reconciling Faith and Reason*, p. XIII.

<sup>56</sup> In questo volume si presentano alcune riflessioni sui modi per promuovere tale opera. In particolare la Parte terza sarà dedicata all'importanza di 'costruire ponti' e di favorire il dialogo.

<sup>57</sup> Secondo la prospettiva vaticana.

documenti recenti, altri sostengono che l'attenzione alle sfumature di tali testi e all'ecclesiologia che li sostiene possa rappresentare una metodologia di studio più appropriata. Così il tono, il carattere e il linguaggio di un medesimo documento possono rivelare più della semplice comparazione con altri analoghi pronunciamenti magisteriali, sia recenti che del passato. Questo forse non si può paragonare a quel metodo di «decostruzione» in egual misura lodato e detestato nei nostri tempi postmoderni; e tuttavia la nostra metodologia mira a una forma di decostruzione e certamente si sforza, sebbene non perfettamente, di essere attenta agli «imperativi» delle regole ermeneutiche contemporanee (sempre che questi possano veramente esistere senza di fatto auto-negarsi).

#### 4. «*Communio* notio»: una 'ecclesiologia-modello-centrica'?

Nel 1992 la Congregazione per la Dottrina della Fede emanò una sorta di 'guida ufficiale' di questa particolare visione di Chiesa con la *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*.<sup>58</sup> Nel paragrafo 1 se ne presenta lo scopo:

«Il concetto di comunione (*koinonia*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II,<sup>59</sup> è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica ... Tuttavia, alcune visioni ecclesologiche palesano un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto 'mistero di comunione', specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di 'comunione' con quelli di 'Popolo di Dio' e di 'Corpo di Cristo', e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento».<sup>60</sup>

Fin dall'inizio, quindi, senza ombra di dubbio il documento intende raddrizzare il tiro e descrivere 'la' corretta interpretazione

---

<sup>58</sup> Si veda la versione ufficiale sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Un compendio si trova in G. MANNION - R. GAILLARDETZ - J. KERKHOFS - K. WILSON (edd), *Readings in Church Authority*, pp. 39-45.

<sup>59</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; *Dei Verbum*, 10; *Gaudium et spes*, 32; *Unitatis redintegratio*, 2-4, 14-15, 17-19, 22.

<sup>60</sup> Nella Parte quarta, cap. primo, presenteremo un'ecclesiologia trinitaria alternativa, quell'*analogia ecclesiae* che al giorno d'oggi potrebbe rivelarsi utile per meglio collegare tali aspetti.

dell'ecclesiologia di *Communio*. Esso fu emanato a firma dell'allora cardinale Joseph Ratzinger con l'intento di chiarire, approfondire e ulteriormente interpretare – qualcuno direbbe reinterpretare – l'ecclesiologia del Vaticano II. Nel 2000 la pubblicazione di un altro documento, la *Dominus Iesus*, si proporrà il medesimo compito, come vedremo nel prossimo capitolo. Da entrambi questi testi possiamo farci un'idea del modello ecclesiologico che, secondo alcuni commentatori, questo teologo-vescovo stava formulando per la Chiesa già prima del Vaticano II, e immediatamente dopo.<sup>61</sup>

*Communio* sposa un'ecclesiologia che intende la Chiesa come il sacramento di salvezza per l'umanità e afferma il primato dell'autorità della Chiesa universale (di fatto identificata dal documento, a giudizio di molti commentatori, con la stessa Chiesa-istituzione). L'enfasi è posta sull'unità, e su un tipo di comunione 'immediata' piuttosto che 'mediata' (attuata cioè non attraverso procedure di collegamento, o tramite processi e istituzioni) di ogni singola Chiesa locale con la Chiesa universale (e questo legame viene visto come l'elemento fondamentale per cui essa può essere considerata una «Chiesa» a tutti gli effetti).<sup>62</sup> Perciò si legge nel paragrafo 8:

«La Chiesa universale è perciò il Corpo delle Chiese, per cui è possibile applicare in modo analogico il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, e intendere la Chiesa universale come una 'Comunione di Chiese'. A volte, però, l'idea di 'comunione di Chiese particolari' è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile e istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal riconoscimento reciproco delle Chiese particolari».

Al centro della scena ritroviamo di nuovo la solita questione riguardante il primato attribuito alla Chiesa universale o a quella locale. Con il nuovo millennio di certo essa è divenuta sempre più centrale negli scritti, insegnamenti e discorsi del cardinale Ratzinger, come vedremo più avanti presentando la dichiarazione *Dominus Iesus*. Tornando al nostro documento, esso prosegue rigettando questa «unilateralità ecclesiologica», cioè riaffermando il primato della Chiesa universale su quella locale:

---

<sup>61</sup> Cfr. M.A. FAHEY, *Joseph Ratzinger*.

<sup>62</sup> Tutto ciò si riferisce anche allo *status* e all'autorità delle Conferenze episcopali e dei singoli vescovi.

«Questa unilateralità ecclesiologica, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento».

È una questione aperta se questo «centro vitale e visibile» si riferisca al ministero papale di unità oppure, come sembra più probabile, al Vaticano – vale a dire, alle autorità centrali romane – in generale. Le «forze più diverse di asservimento e di sfruttamento» oggi sono, naturalmente, le sfide che la postmodernità pone alla Chiesa in generale. Così la lettera insinua che coloro che cercano di dare una priorità alla realtà locale soccombono alle tentazioni della postmodernità. Questo documento, indirizzato a tutti i vescovi (sebbene non sia stato preparato in collaborazione con loro), senza dubbio promuove una ecclesiologia 'ufficiale' e incoraggia i vescovi a muoversi contro coloro che propongono modelli alternativi.<sup>63</sup>

Visto poi che *Communio* parla di Chiese particolari che deviano e «indeboliscono la comunione con la Chiesa universale», nasce qui spontanea una domanda: a chi spetta veramente la decisione su cosa sia «indebolimento nella comunione», e cosa sia invece semplicemente la richiesta di poter esercitare una legittima sussidiarietà?

La lettera poi afferma che una singola Chiesa locale realizza una piena comunione con la Chiesa universale tramite il legame e la partecipazione all'Eucaristia (11,14) e tramite l'episcopato (con a capo il papa, 12-14).<sup>64</sup> Questo significa che le comunità cristiane prive di vescovo o che non celebrano l'Eucaristia in modo sacramentalmente analogo a quello della Chiesa cattolica non dovrebbero

---

<sup>63</sup> Ratzinger, nel suo dibattito con Walter Kasper, ha esplicitamente affermato che la centralizzazione dell'autorità di Roma non ha nulla a che vedere con un'ecclesiologia di *Communio*, ma ciò significa in un certo senso porre il carro 'ecclesiale' davanti ai buoi 'dell'ecclesiologia', dal momento che una versione propriamente distintiva di questo pensiero ecclesiologico è stata senza dubbio utilizzata per giustificare e implementare questo nuovo tipo di centralizzazione.

<sup>64</sup> Come vedremo con chiarezza nel prossimo capitolo, si potrebbe dire che in tali posizioni vi è solo un'eco di alcune sottolineature presenti nei documenti promulgati dal Vaticano II. Riguardo al tema eucaristico cfr. l'enciclica di Giovanni Paolo II sull'Eucaristia, *Ecclesia de Eucharistia*; si veda inoltre P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church, e Sacrament of Salvation*.



essere considerate partecipi dell'universale comunione ecclesiale. E questo perché – secondo questo modello ecclesiologico – l'ufficio episcopale e la celebrazione eucaristica sono le due forme principali attraverso cui si costituisce la comunione delle Chiese locali in unità con la Chiesa universale. E così la lettera aggiunge:

«Siccome però la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni, la situazione di quelle venerabili comunità cristiane implica anche una ferita nel loro essere Chiesa particolare. La ferita è ancora molto più profonda nelle comunità ecclesiali che non hanno conservato la successione apostolica e l'Eucaristia valida».<sup>65</sup>

Il documento in tal modo mette in guardia nei confronti di palesi pretese autonomistiche (autodeterminazione, autogoverno, una generale indipendenza nei processi decisionali e nell'organizzazione) e contro una certa autosufficienza presente nelle singole Chiese locali e cerca di stabilire un insegnamento definitivo sulla natura sia dell'unità ecclesiale da promuovere che della diversità (ponendo l'accento sulla prima, e limitando per molti versi la seconda). Questi tentativi di indicare una serie di 'gradazioni' di una 'ecclesiologia autentica' una volta di più evidenziano la natura impositiva di tale ecclesiologia e, come si vedrà nel prossimo capitolo, puntelleranno i successivi sforzi (come in *Dominus Iesus*) di rimarcare l'autocomprensione di una 'Chiesa autentica', più o meno contrapposta alle altre comunità cristiane e alle altre religioni presenti nel panorama postmoderno.

Come segnalato, i critici hanno visto in *Communio notio* l'indicazione di un tipo di ecclesiologia del tutto diverso da quella che caratterizzò il Vaticano II. E non è certo difficile cogliere le ragioni che spingono alcuni a interpretare la posizione della lettera come una vera e propria inversione di tendenza rispetto agli sforzi di apertura del Vaticano II e della sua eredità più progressista, almeno negli effetti. Si tratterebbe quindi di un ritorno agli orientamenti centralistici tipicamente romani, più consoni all'ecclesiologia dei decenni precedenti, se non addirittura del diciannovesimo secolo, e a certe implicazioni del Concilio Vaticano I.

Ciononostante, il documento offre gli elementi di una ben definita «ecclesiologia di comunione», la quale rispecchia – e nello

---

<sup>65</sup> *Communio notio*, 17.

stesso tempo ha condizionato – una parte notevole del pensiero teologico e dell'insegnamento ecclesiale degli ultimi decenni. Certamente gli esponenti del modello 'ufficiale' di *Communio* vanno proclamando che questa visione ecclesiale sarebbe la piena attuazione del Vaticano II, pretendendo che tale modalità di enfatizzare l'idea di comunione sia centrale negli scritti del Concilio stesso.<sup>66</sup>

Sebbene alcuni dubitino che fosse proprio questo il concetto centrale del Vaticano II, come hanno sostenuto alcuni attuali *leader* ecclesiastici, tuttavia, come scrive l'ecclesiologo americano Richard A. Gaillardetz,

«perfino quando il termine 'comunione' non appare in modo esplicito, una lettura attenta dei principali documenti conciliari evidenzia come il concetto fosse ritenuto tra i più importanti. Il Concilio ricavò la nozione di comunione dal concetto biblico e patristico di *koinonia*, o *comunione*».<sup>67</sup>

Però, per ribadire il tema qui fondamentale, coloro che interpretano l'ecclesiologia ufficiale più recente come «un'inversione» rispetto al Vaticano II vi riconoscono un movimento di frenata nei confronti di quella prospettiva ecclesiale di cambiamento promossa dal Concilio. E gli stessi percepiscono nella Chiesa anche una rinnovata esaltazione degli aspetti gerarchici più restrittivi, messi allora in discussione. Naturalmente, i difensori della linea ecclesiale espressa da *Communio* sostengono il contrario: a essere scorrette sono le altre interpretazioni del Vaticano II; perciò il cuore della questione ecclesiologica sta nel discernere in modo più corretto il *sensus ecclesiae* comunitario emerso al Concilio.

In particolare, i critici ritengono che in queste spiegazioni gli aspetti legati alla diversità e al contesto (cioè il tener conto dei fattori locali e culturali) siano sempre più sacrificati, in quanto questa comprensione di Chiesa si trasforma in un modello prestabilito da accogliere, spesso davvero imposto dall'alto, fino a divenire un vero e proprio paradigma ecclesiale. Oltretutto, essi credono che le implicazioni ecumeniche delle recenti ermeneutiche istituzionali di tale modello siano potenzialmente molto serie. Gaillardetz ritiene pure che i documenti del Vaticano II

---

<sup>66</sup> Si veda nuovamente J. RATZINGER, *La Chiesa*, e *Communio* *notio*, 1, cfr. *supra*, nota 60.

<sup>67</sup> R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority*, pp. 8-9; cfr. pure J.A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*.

«riflettano una dinamica di allontanamento da quella ecclesiologia universalista preconciare che vedeva la diocesi praticamente solo come un sottoinsieme amministrativo della Chiesa universale. Il Vaticano II rappresentò un almeno provvisorio ritorno ad un'ecclesiologia in cui l'unica Chiesa universale si manifesta nella comunione delle Chiese locali». <sup>68</sup>

Secondo i critici degli sviluppi recenti ciò dovrebbe essere considerato in contrasto con parecchi aspetti dell'ultima versione 'ufficiale' dell'ecclesiologia *Communio*, sebbene Gaillardetz (in qualche modo prevedendo i successivi dibattiti di cui noi parleremo in relazione al documento *Dominus Iesus*, pubblicato nel 2000), aggiunga in nota:

«Dico provvisorio, perché il Concilio non fu sempre coerente su tale questione. Non di rado i testi che supportavano una [positiva e genuina] ecclesiologia di comunione erano semplicemente giustapposti a testi che proseguivano sulla strada di un'ecclesiologia maggiormente universalista». <sup>69</sup>

Con l'aggettivo «universalista» qui Gaillardetz intende descrivere un'ecclesiologia dominante e universalmente applicabile, e che pone grande enfasi sul primato della Chiesa universale (e in tal modo è più simile alle precedenti ecclesiologie istituzionali). In questo volume, senza dubbio, si sta parlando di «paradigmi ufficiali» o, per usare i termini di Healy, di «ecclesiologie-modellocentriche».

Nessuna di esse, chiaramente, giunge a negare in alcun modo i moltissimi elementi positivi propri della nozione di comunione; eppure i critici continuano a sostenere che nella Chiesa odierna si adottano anche le forme più autoritarie di questo medesimo modello. Comunque, un problema merita di venir evidenziato: in realtà oggi molti fedeli credono che il modello *Communio* sia quello 'ufficiale', modello spesso imposto dall'alto in alcune aree e ambienti ecclesiali, secondo modalità non sempre adatte a queste stesse realtà. Come nel caso, per esempio, di *Mistici Corporis Christi* (e del suo linguaggio riferito al corpo di Cristo e agli aspetti mistici e sacramentali), l'immaginario incredibilmente efficace, comunitario e sacramentale che potrebbe derivare dall'evidenziare il tema della comunione può invece essere soffocato da elementi e da un linguaggio istituzionali e gerarchici. <sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority*, p. 15.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 15, nota 23.

<sup>70</sup> G. MANNION, *A Virtuous Community*.

In tal modo la grande vitalità di questa prospettiva rischia di spegnersi a causa dell'*ethos* incompatibile e autoritario che talvolta ne caratterizza l'espressione e l'attuazione. In più, le dimensioni escatologiche (i positivi aspetti riguardanti il futuro della Chiesa e del mondo secondo il piano salvifico divino) dei modelli *Communio* possono venir depotenziate dalle strutture istituzionali e dalla retorica che le accompagna.

In termini più specifici, Gaillardetz ha criticato la versione ufficiale dell'ecclesiologia *Communio* a motivo del suo forte impegno nell'attribuire un primato alla Chiesa universale, ponendo in subordine le Chiese locali. Invece, afferma Gaillardetz,

«in questa relazione tra universale e locale deve risultare evidente che né l'uno né l'altro elemento può avere il primato sull'altro. Garantire il primato alla Chiesa locale significherebbe che la Chiesa universale è poco più di una confederazione di Chiese locali autonome. Dare priorità alla Chiesa universale sarebbe un pericoloso ritorno a un'ecclesiologia preconciare che concepiva la Chiesa come una corporazione internazionale suddivisa in dipartimenti ecclesiali, ovvero in 'succursali'. Solamente accettando il carattere radicalmente relazionale dell'unica Chiesa compresa come una comunione di Chiese è possibile evitare questi due estremi».<sup>71</sup>

La gravità della situazione ecclesiale rispetto ai problemi provocati dall'imposizione di questa interpretazione 'ufficiale' dell'ecclesiologia *Communio* è ulteriormente evidenziata da Paul Lakeland, il quale sostiene:

«mai come oggi nella sua storia l'istituzione [della Chiesa cattolica] si è comportata come una sorta di gigante aziendale, con il suo quartier generale a Roma e i suoi uffici di rappresentanza sparsi per il mondo, guidati da manager locali chiamati vescovi. Questa visione ecclesiale è sbagliata. E contraddice il Vaticano II».<sup>72</sup>

Si può certamente affermare che l'assegnare la priorità alla Chiesa locale o a quella universale, ponendo una in posizione di privilegio sull'altra, contraddirebbe la comprensione cristiana della Trinità, ovvero di un Dio inteso come una relazione tra persone co-eguali, co-divine e coeterne.<sup>73</sup> La relazione circolare delle tre persone della Trinità è descritta come una «reciproca inabitazione» o «interpenetrazione» (*perichoresis*), in cui l'essere di ciascuno

---

<sup>71</sup> R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority*, pp. 6-17.

<sup>72</sup> P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity*, p. 240.

<sup>73</sup> Torneremo su questi temi nell'ultimo capitolo.

è fondamentalmente correlato con quello degli altri. Con simili argomentazioni, e rifacendosi anch'egli al parallelismo che corre tra teologia trinitaria ed ecclesiologia, Gaillardetz aggiunge, riferendosi nello specifico a *Communio* notio:

«Una teologia di comunione non può propriamente essere trinitaria se dà il primato alla dimensione locale o a quella universale; ciò violerebbe la relazione pericoretica delle Chiese particolari come manifestazioni della Chiesa universale. Questo è il principale difetto dell'istruzione della Congregazione della Dottrina della Fede 'Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione'». <sup>74</sup>

Ed è così che alcuni commentatori si sono chiesti se questa sia una vera ecclesiologia di comunione, oppure no – in altre parole, si tratta di una realtà ecclesiale o solo di una 'retorica ecclesiologica'? <sup>75</sup> Qui aggiungerei che qualsiasi «ecclesiologia imposta» non sembra essere veramente in grado di svolgere un servizio di semplificazione, rafforzando davvero il senso comunitario delle Chiese locali che cercano di vivere al di fuori degli schemi di tale ecclesiologia ufficiale, mettendo semplicemente in pratica il vangelo. Questa è una lezione assai efficace che può essere appresa dalla storia ecclesiastica, e certamente è un esempio molto più significativo di «unilateralità ecclesiologica» rispetto alle trasgressioni «locali» di cui parla la lettera. Così oggi si potrebbe dire che l'eventuale dominio esclusivo nella Chiesa di un'ecclesiologia universalista comporterebbe inevitabilmente il blocco della crescita di genuine forme di ecclesiologie di comunione. Il dominio di un particolare modello ecclesiologico, infatti, contraddice il concetto stesso di comunione.

C'è poi un'ulteriore problema posto da tali sviluppi visto che, come suggerito in precedenza, l'ecclesiologia *Communio* non è affatto riserva esclusiva del Vaticano.

Nicholas Healy, tra gli altri, ha mostrato come esistano molte ecclesiologie 'di comunione', e parecchio diverse tra loro. Come egli spiega, questo concetto è abbracciato da coloro che egli definisce «i teologi del *ressourcement*», come il cattolico Jean-Marie Tillard <sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority*, p. 16, nota 29.

<sup>75</sup> La questione è affrontata anche in D. McLOUGHLIN, «*Communio*» *Models of Church*, pp. 181-190.

<sup>76</sup> Va detto, però, che etichettare Tillard come 'conservatore' sarebbe per molti aspetti ingiusto e riduttivo.

e l'ortodosso Ioannis Zizioulas, da teologi della liberazione come Leonardo Boff, da rappresentanti del femminismo come Elizabeth Schüssler Fiorenza, da «protestanti liberali» come Peter Hodgson, e dai teologi della *Free Church* come Miroslav Volf. Eppure, se qualcuno ancora una volta considera il significato che ciascuno di questi studiosi attribuisce al termine «comunione», subito svanisce ogni pretesa di consenso. Di certo, per esempio, Tillard e Hodgson ne offrirebbero un'interpretazione opposta.<sup>77</sup> In realtà, come scrive Paul Lakeland, «alcune spiegazioni del significato di comunione sono migliori di altre». <sup>78</sup> Se questo è vero, perfino «l'unilateralità ecclesiologica» da parte delle autorità vaticane è dannosa per la vera comunione, se è vero che un modello ecclesiale imposto dall'alto mostra i limiti e i rischi fin qui descritti. Secondo Healy, in ogni caso, di fronte a tale questione occorre operare un'importante, anche se sottile, distinzione:

«Non è detto che tale situazione ci condanni a un susseguirsi di discussioni senza fine. Ciò significa che, se si vuole sfidare l'una o l'altra di queste ecclesiologie, il nostro ragionamento dovrebbe dirigersi verso un miglior obiettivo, confutando non il modello in sé, bensì le interpretazioni che ne condizionano l'uso. Quindi l'oggetto di discussione tra i teologi non è la parola 'comunione', ma 'tutto ciò che ne regola l'utilizzo'». <sup>79</sup>

E così occorre ammettere che la sola conformità al concetto di comunione non basta. È altrettanto importante considerare la nostra

<sup>77</sup> N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*, p. 44.

<sup>78</sup> P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity*, p. 223. Egli offre qui uno studio sintetico, ma incisivo, dell'ecclesiologia di *Communio* in relazione all'epoca contemporanea, cfr. pp. 220-227. Sia D.M. DOYLE, *Communion Ecclesiology*, specialmente nell'introduzione, pp. 1-10, e nel primo cap. («What is Communion Ecclesiology?», pp. 11-22), che M. VOLF, *After Our Likeness*, sosterebbero la posizione di Lakeland.

<sup>79</sup> N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life*, p. 45. Per giudizi analoghi, anche se riguardanti lo specifico contesto cattolico, si veda l'opinione di Doyle: «L'ecclesiologia di comunione può fornire un quadro di riferimento per un discorso teologico entro il quale cattolici di ogni orientamento possono avvertire come almeno alcuni punti cruciali siano reciprocamente compresi. Ciò promuove una varietà di approcci, non tanto le polemiche. Offre strumenti, non armi. L'ecclesiologia di comunione esprime e porta insieme una gamma di elementi tipici del cattolicesimo, sia mistici che pratici, antichi e nuovi, che riguardano trasversalmente alcune delle grandi differenze che affliggono la Chiesa di oggi. L'etichetta 'ecclesiologia di comunione' verrà a volte utilizzata in modo inadeguato da coloro che automaticamente arruoleranno ogni approccio al servizio delle loro ristrette visioni; la realtà vera dell'ecclesiologia di comunione, comunque, opererà sempre per sovvertire e capovolgere tali miopie. L'ecclesiologia di comunione, che affonda le sue radici in teologi del calibro di Möhler, Journet, Congar e de Lubac, sarà utile come strumento per la promozione di una visione cattolica ampia e inclusiva, come espressa nei documenti del Vaticano II»; D.M. DOYLE, *Communion Ecclesiology*, pp. 179-180.

vita ecclesiale, il modo in cui la Chiesa è organizzata e governata, le modalità con cui comprendiamo che cosa la Chiesa sia chiamata a fare. Qui Lakeland ci conduce proprio al cuore della questione:

«È necessario riconoscere che se la comunione è compresa a prescindere dalla missione, allora quel particolare mix di elementi mistici, sacramentali, storici e sociali propri di ogni ecclesiologia di comunione sarà solo un altro piatto forte del buffet teologico, piatto che tanto piace agli esperti. L'essere della Chiesa è intimamente connesso alla sua missione».<sup>80</sup>

Ritourneremo sul tema – la connessione tra ciò che costituisce la Chiesa e lo scopo della sua esistenza, senza dimenticare l'azione della Chiesa stessa – in alcuni dei seguenti capitoli.

## 5. *La Chiesa e le Chiese*

Dove ci guidano le considerazioni sui pericoli di un'unica ecclesiologia 'ufficiale' imposta dall'alto? In un certo senso proprio al centro del pensiero teologico. Vi è da tempo un pressante bisogno di un dibattito completo e ben informato circa i reali rapporti tra la Chiesa locale e quella universale. Che cosa è dunque richiesto per tale dibattito, per giungere a una risposta adeguata sia dal punto di vista teologico che ecclesiale? Il primo requisito è un'aperta e franca discussione circa le intenzioni ecclesiologiche sottostanti a documenti come la lettera *Communiois notio* che, rivolgendosi ai vescovi sul tema della corretta o scorretta interpretazione dell'ecclesiologia di comunione, a parere di alcuni illustra in modo appropriato il carattere «impositivo» del paradigma oggi predominante. In secondo luogo, occorre un'operazione di «decostruzione» degli altri documenti e «pronunciamenti dal centro», operazione che potrebbe avviare un'intensa discussione e una riflessione circa la natura della collegialità episcopale, il *sensus fidelium* concernente questo tema, il magistero universale ordinario, e l'attualità di tutti questi elementi, per non parlare della situazione dell'odierna comprensione ed esercizio del magistero in generale. Nei capitoli seguenti cercheremo di offrire alcuni spunti in grado di avviare queste riflessioni ecclesiologiche.

---

<sup>80</sup> P. LAKELAND, *The Liberation of the Laity*, p. 223.

Inoltre, a dispetto della posizione gerarchica di coloro che danno un primato all'universale sul locale, va detto che molti vescovi non concordano affatto con essa. Per esprimerci ancor più chiaramente, se oggi uno visitasse le parrocchie sparse per il mondo cattolico vi ritroverebbe un senso di appartenenza alla diocesi davvero molto scarso.<sup>81</sup>

Quest'ultima dovrebbe essere capace di esprimere maggiormente il suo compito di rappresentante e di segno di comunione (in aggiunta al ministero di unità proprio del papato), e invece sta in realtà fallendo in questo campo: perché? In più, si potrebbero anche addurre le prove dello stato ugualmente debolissimo della comunione realmente esistente tra la base delle parrocchie e il Vaticano – e questo nonostante le risorse comunicative di cui oggi dispone la Chiesa universale. Ciò suggerisce, in definitiva, che vi è qualcosa che non funziona – in qualità e quantità – nelle relazioni e nella comunione che si vivono all'interno delle comunità cristiane cattoliche presenti oggi nel mondo.<sup>82</sup>

In riferimento a entrambe queste esigenze può essere istruttivo il prolungato dibattito avvenuto tra i cardinali Ratzinger e Kasper (ne tratteremo anche nel prossimo capitolo).<sup>83</sup> È sufficiente considerare il paragrafo 9 di *Communio in notio* per notare le differenze della loro impostazione; e qui forse ritroviamo in sintesi la posizione specifica del cardinal Ratzinger sull'argomento:

«Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine comunione all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto 'parti dell'unica Chiesa di Cristo',<sup>84</sup> hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di 'mutua interiorità',<sup>85</sup> perché in ogni Chiesa particolare 'è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica'.<sup>86</sup> Perciò, 'la Chiesa universale

---

<sup>81</sup> Ad esempio, nel contesto del Regno Unito si vedano i vari risultati del *Queen's Foundation Study on Authority and Governance in the Roman Catholic Church*, come presentati in N. TIMMS (ed), *Diocesan Dispositions*. Cfr. nello stesso volume di Timms il contributo di G. MANNION, *A Virtuous Community*.

<sup>82</sup> Ciò non vuol dire che non vi siano numerose manifestazioni di tale comunione, ma che questa si possa trovare nelle realtà più sorprendenti – ad esempio, nel sostegno alle organizzazioni caritative internazionali cattoliche, nella condivisione della preghiera e del culto da parte dei cattolici che si trovano all'estero e, cosa che può stupire ancora maggiormente, nell'entusiasmo popolare, continuo e instancabile, nei confronti dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso, così come si esprime in molte nazioni.

<sup>83</sup> Si veda nuovamente W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, specialmente pp. 284-301.

<sup>84</sup> *Christus Dominus*, 6c.

<sup>85</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana* (20 dicembre 1999).

<sup>86</sup> *Christus Dominus*, 11, 1.



non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari'.<sup>87</sup> Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare».

E forse qui è utile alla discussione richiamare alla memoria che Gregory Baum, scrivendo nel periodo immediatamente successivo alla promulgazione definitiva della *Lumen gentium*, offrì un'interpretazione totalmente differente delle intenzioni del Concilio su tale materia. Baum spiegava così la posizione di quel documento su questo particolare punto:

«La struttura propria della Chiesa è segnata dalla natura collegiale dell'episcopato. Il capitolo III [di *Lumen gentium*] afferma che ciascun vescovo come successore degli apostoli diviene principio di unità, la voce del vangelo, e la sorgente della vita liturgica all'interno del suo popolo, costituendolo perciò come Chiesa, la Chiesa locale, nel senso stretto del termine. Il suo popolo non costituisce semplicemente una diocesi o una porzione amministrativa della Chiesa universale, bensì esso è un'autentica incarnazione della Chiesa di Cristo, cioè un'assemblea di fedeli resi popolo di Dio tramite il vangelo, i sacramenti e la guida apostolica. Queste Chiese governate dal vescovo sono cattoliche o universali in quanto in comunione le une con le altre, in modo particolare mediante i loro vescovi, appartenenti al collegio episcopale. In considerazione di questa struttura collegiale, la Chiesa universale non può essere concepita come un'organizzazione monarchica sotto una sola guida, il papa, ma piuttosto come una famiglia o corpo di Chiese episcopali, unite tra loro e sotto il supremo coordinamento del vescovo supremo, il papa. In linguaggio tecnico la Chiesa cattolica è 'una comunione di Chiese'». <sup>88</sup>

Naturalmente, come oggi è ben noto, a quel tempo un altro giovane teologo sembrava approvare un simile commento alla *Lumen gentium*.<sup>89</sup> Eppure Joseph Ratzinger da allora ha offerto un'interpretazione ben diversa.

---

<sup>87</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America* (16 settembre 1987).

<sup>88</sup> G. BAUM, *Commentary*, p. 36.

<sup>89</sup> Come si è detto, la biografia di John Allen dedicata a Ratzinger illustra ampiamente il fenomeno della lenta trasformazione del pensiero dell'allora giovane perito, passando per le fasi successive del docente teologo, poi cardinale, e infine pontefice (cfr. J. ALLEN, *Pope Benedict XVI*). Tuttavia di nuovo insisto nel suggerire (come lo stesso Allen riconosce) che il cambiamento effettivo nell'impostazione teologica ratzingeriana non è poi così marcato come si tende a sostenere. Joseph Ratzinger può essersi lasciato condizionare, durante il Vaticano II, dalle varie opinioni presenti al Concilio, non ultimo dalle affermazioni ufficiali del cardinale Joseph Frings, di cui Ratzinger fu il teologo personale durante il Vaticano II. In ogni caso, vi è certo una notevole discrepanza tra le posizioni ecclesiologiche presenti in alcuni dei suoi scritti di quel tempo e l'indirizzo ecclesiologico successivo. Nel momento in

In terzo luogo, va fatta un'analisi delle grandi implicazioni ecumeniche derivanti dal rapporto tra le Chiese locali e la Chiesa universale.<sup>90</sup> Tale analisi è ovviamente collegata alla necessità di un esteso e onesto dibattito, trasversale a tutte le Chiese, sul *sensus fidelium* inteso in modo ampio ed ecumenico, sempre in relazione al legame tra la Chiesa locale e quella universale.<sup>91</sup> In un solo volume non è possibile presentare per esteso i criteri di partenza di una ricerca così importante. Di certo è indispensabile una grande cautela, visto che negli anni recenti la stessa Chiesa ufficiale ha più volte rivisitato queste grandi questioni. E quale prospettiva ha adottato il documento che ne è seguito? Rimarrebbe deluso chi si aspettasse a questo punto una fondamentale *metanoia* da parte degli ambienti curiali.

Questo capitolo ha cercato di individuare alcuni aspetti delle varie ermeneutiche ecclesologiche oggi prevalenti nella Chiesa cattolica. Ora ci proponiamo di capire che cosa si potrebbe ottenere da un'esplorazione più dettagliata di queste posizioni.

---

cui si giunse alla pubblicazione di *Dominus Iesus* il suo pensiero aveva ormai completato il cerchio. Il giovane Ratzinger, assieme a Karl Rahner, aveva persino contribuito a scrivere un volume intitolato *Episcopato e primato*, di cui Ratzinger aveva scritto la sezione centrale delle tre previste, dal titolo «Primato, episcopato e 'successione apostolica'» (anche se Rahner aveva fatto la parte del leone coordinando il volume nella sua totalità); il contributo di Ratzinger fornì le argomentazioni storico-teologiche per le posizioni di Rahner sulla collegialità.

<sup>90</sup> Altri due importanti studiosi su questo tema sono il cardinale Avery Dulles e l'ultimo Roger Tillard.

<sup>91</sup> La commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese si è costituita per offrire alcune indicazioni riguardanti la relazione tra l'ecumenismo e questo problema del rapporto tra Chiesa universale e comunità locali. Cfr. a questo proposito il documento *La natura e la missione della Chiesa*, considerato come «il BEM [Battesimo, Eucarestia e Ministero] del ventunesimo secolo».

## **La Chiesa e il religioso 'altro': ermeneutica dell'identità ecclesiale nella postmodernità**

### **1. Un 'rifiuto ermeneutico'?<sup>1</sup>**

Raramente una singola dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede ha provocato un così grande e acceso dibattito, come è accaduto nel caso della pubblicazione di *Dominus Iesus*, proprio all'alba del terzo millennio. La discussione che ne nacque si estese alle relazioni tra la Chiesa universale e le singole comunità, senza risparmiare le altre confessioni cristiane, fino a coinvolgere il dialogo interreligioso, i temi riguardanti il pluralismo e le questioni legate all'autorità e al governo ecclesiali.<sup>2</sup>

Pubblicato il 6 agosto 2000, questo testo suscitò parecchie controversie circa l'interpretazione del rapporto tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane e le altre religioni. Senza dubbio il documento in modo esplicito sembrò porre ulteriori e definitivi limiti ai criteri che permettono a una comunità di definirsi come Chiesa. Qui cerchiamo di evidenziare alcuni dei temi più importanti che caratterizzarono molti dei dibattiti riguardanti questa dichiarazione. Tra i più rilevanti vanno ricordate le questioni legate alla natura e alla funzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, le implicazioni del documento per la teologia e i teologi cattolici e le conseguenze per il movimento di promozione dell'unità dei cristiani, così pure per gli sforzi di migliorare le relazioni e il dialogo con le altre fedi. Problematiche più specifiche riguardavano il modo in

---

<sup>1</sup> Sul concetto di 'rifiuto ermeneutico' si veda W.G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica*, pp. 273 ss.; G. MANNION, *Hermeneutical Investigations*.

<sup>2</sup> Parte del materiale di questo capitolo traccia un resoconto del documento – e delle reazioni successive – che ho redatto nel 2001 per il progetto della *Queen's Foundation* sul tema *Authority and Governance in the Roman Catholic Church*.

cui il documento condiziona coloro che di fatto stanno operando nei contesti in cui l'interazione con le altre fedi e le altre confessioni cristiane è all'ordine del giorno.<sup>3</sup> Altri si chiedevano come la dichiarazione si armonizzasse con la visione del Vaticano II circa l'ecclesiologia e il dialogo inter-ecclesiale e interreligioso. Tutte queste problematiche ora ci spingono verso una ulteriore ricerca, cioè quella riguardante la natura e lo scopo del magistero ai giorni nostri e il ruolo e il contributo dei laici, dei vescovi e dei teologi.

## 2. «*Dominus Iesus*»: la sua proposta e il suo messaggio

Il documento stesso è stato pensato come una risorsa per i teologi e i vescovi, responsabili dell'insegnamento e dell'interpretazione della fede cattolica. Comunque, dal momento che molti hanno sottolineato tale aspetto, per sostenere che il testo veniva frainteso da un pubblico a cui non era destinato, si deve però notare che la dichiarazione stessa afferma di essere indirizzata a «tutti i fedeli cattolici» (3). Essa intende occuparsi di alcuni aspetti centrali della fede i quali, secondo la Congregazione per la Dottrina della Fede, richiedevano di essere ribaditi. Si tratta in particolare dell'unicità della salvezza compiuta tramite l'incarnazione divina in Cristo, del ruolo della Chiesa cattolica nel piano salvifico di Dio e di questioni specifiche relative al pluralismo religioso ed ecclesiologico (quindi, temi di nuovo tipici della postmodernità e delle sue sfide).<sup>4</sup> Il testo avverte che il tono del suo linguaggio è da intendersi come «espositivo». Qui ci interesseremo in modo specifico soprattutto degli elementi e dei risvolti ecclesiologici del documento, sebbene lungo il percorso non potremo sorvolare sugli aspetti più dottrinali dello stesso.

---

<sup>3</sup> Alcuni commentatori ritengono che il documento sia stato scritto in risposta alle esigenze dei vescovi di alcune nazioni asiatiche dove la realtà multireligiosa ha sollevato questioni fondamentali circa la missione cristiana in tali contesti. Cfr. anche G. BAUM, *Amazing Church*, pp. 121-122, che vede il documento come la conferma del passaggio, per certi versi sorprendente, dalla centralità del dialogo a quella della conversione, svolta avvenuta già nell'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Ecclesia in Asia* (pubblicata il 9 novembre 1999).

<sup>4</sup> Le sfide del relativismo e del pluralismo sono strettamente collegate nel documento: «Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o 'di principio')»; *Dominus Iesus*, 4. Naturalmente, i nodi rilevanti del pluralismo vanno ben oltre le preoccupazioni solo ecclesiologiche o esclusivamente religiose.

Il primo obiettivo di questa dichiarazione era il «relativismo» religioso, considerato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede come un punto di vista che tende a percepire tutte le religioni come ugualmente valide in ordine alla salvezza. Così la dichiarazione cercò di ricordare ai suoi lettori l'importanza della «unicità e dell'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa». Il documento inizia con una tonalità apparentemente positiva, secondo lo stile del Vaticano II, ma presto diviene evidente un'accentuazione del tutto diversa:

«La missione *ad gentes* anche nel dialogo interreligioso 'conserva in pieno, oggi come sempre, la sua validità e necessità'.<sup>5</sup> In effetti, Dio 'vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità' (1 Tm 2,4): vuole la salvezza di tutti attraverso la conoscenza della verità. La salvezza si trova nella verità. Coloro che obbediscono alla mozione dello Spirito di verità sono già sul cammino della salvezza; ma la Chiesa, alla quale questa verità è stata affidata, deve andare incontro al loro desiderio offrendola loro. Proprio perché crede al disegno universale di salvezza, la Chiesa deve essere missionaria.<sup>6</sup> Il dialogo perciò, pur facendo parte della missione evangelizzatrice, è solo una delle azioni della Chiesa nella sua missione *ad gentes*».<sup>7</sup>

E questo cambio di prospettiva – dal dialogo all'evangelizzazione (davvero antitetico alla comprensione di dialogo come evangelizzazione propria di nutriti ambienti cattolici che seguono le indicazioni del Vaticano II)<sup>8</sup> – è ulteriormente marcato da tutta una

---

<sup>5</sup> *Ad gentes*, 7.

<sup>6</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 851; cfr. anche nn. 849-856.

<sup>7</sup> *Dominus Iesus*, 22. Cfr. l'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Missio*, 55, e anche l'esortazione apostolica *Ecclesia in Asia*, 31.

<sup>8</sup> Il documento afferma che la Chiesa, sebbene «guidata dalla carità e dal rispetto della libertà» (si richiama qui *Dignitatis humanae*, 1) deve essere fortemente impegnata «a proclamare la necessità della conversione a Gesù Cristo e dell'adesione alla Chiesa attraverso il Battesimo e gli altri sacramenti, per partecipare in modo pieno alla comunione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo»; *Dominus Iesus*, 22. Un editoriale pubblicato su *The Tablet* il 26 febbraio del 2000, dal titolo *Through a Glass Darkly*, suggerì che lo spostamento di accento da parte della curia romana nei confronti delle altre religioni fosse già avvertibile all'inizio del 2000. Si tendeva a sottolineare maggiormente, in modo unidirezionale, il fatto della rivelazione comunicata da Cristo, a scapito sia di una comprensione della rivelazione neotestamentaria, più orientata al futuro (e perciò limitante nel presente), sia del riconoscimento conciliare che la Chiesa «non rigetta alcunché di vero e santo» proprio delle altre fedi. Di certo la *Dominus Iesus* non rifiutava l'affermazione del Vaticano II; semplicemente sceglieva di dare maggior enfasi alle interpretazioni cattoliche meno favorevoli nei riguardi delle altre fedi. È interessante notare che la stessa rivista pubblicò un articolo in cui si riportava il pubblico elogio di Benedetto XVI all'affermazione conciliare appena riportata. Comunque, l'elogio era finalizzato a qualificare il dialogo interreligioso in senso esclusivamente cristologico.

serie di perplessità verso quella posizione ecclesiale riguardante la Chiesa nei suoi rapporti con le altre fedi che fino ad allora appariva essere più aperta e disponibile:

«La parità, che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale delle parti, non ai contenuti dottrinali né tanto meno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto Uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni. La Chiesa infatti, guidata dalla carità e dal rispetto della libertà,<sup>9</sup> dev'essere impegnata primariamente ad annunciare a tutti gli uomini la verità, definitivamente rivelata dal Signore, e a proclamare la necessità della conversione a Gesù Cristo e dell'adesione alla Chiesa attraverso il Battesimo e gli altri sacramenti, per partecipare in modo pieno alla comunione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. D'altronde la certezza della volontà salvifica universale di Dio non allenta, ma aumenta il dovere e l'urgenza dell'annuncio della salvezza e della conversione al Signore Gesù Cristo».<sup>10</sup>

Durante la conferenza stampa in occasione dell'uscita del documento, l'allora cardinale Ratzinger affermò che esso intendeva sfidare una «falsa idea di tolleranza» nell'ambito del pluralismo religioso. E aggiungeva che il testo non offriva nei suoi contenuti nessun insegnamento veramente nuovo.<sup>11</sup> Eppure, da allora furono in molti a ritenere che questa sua interpretazione di alcuni fondamentali insegnamenti cattolici, nel contesto del dopo-Concilio, fosse in effetti qualcosa di nuovo (o persino di nostalgico – reminiscenza di alcuni documenti ecclesiali dell'epoca preconciliare). Quindi l'intenzione della *Dominus Iesus* era quella di attaccare frontalmente le tendenze relativistiche, quelle cioè che giudicano tutte le vie che conducono alla salvezza, perfino quelle che si definiscono cristiane, come ugualmente valide ed efficaci per chi vi aderisce:

«Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o *di principio*). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth,

---

<sup>9</sup> *Dignitatis Humanae*, 1. Può essere utile mettere in analogia il lento spostamento interpretativo di questo documento del Vaticano II con l'attacco sferratogli da parte di Stanley Hauerwas (cfr. *infra*, nota 36).

<sup>10</sup> *Dominus Iesus*, 22.

<sup>11</sup> Tale affermazione riecheggia la posizione assunta da molti vescovi in risposta a un altro documento che provocò un notevole dibattito, *Ad tuendam fidem*, il *motu proprio* promulgato da Giovanni Paolo II nel 1998.

l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo».<sup>12</sup>

Il testo prosegue nel localizzare l'origine delle difficoltà incontrate oggi dalla Chiesa negli «atteggiamenti relativistici nei confronti della stessa verità», in coloro che tentano di giustapporre le categorie epistemologiche «occidentali» con quelle «orientali», in un aperto «soggettivismo», in alcune interpretazioni problematiche della storia che limitano il significato universale degli eventi che stanno al centro della fede cristiana, e in un certo eclettismo nel metodo teologico. Infine, sono pure biasimati coloro che osano interpretare la Scrittura «fuori dalla tradizione e dal magistero della Chiesa». In breve, molte tendenze e teorie tipicamente postmoderne sono percepite come un attacco all'autorevole predicazione del vangelo ai giorni nostri.<sup>13</sup> Inoltre, il documento enuncia l'interpretazione della Congregazione per la Dottrina della Fede in base alla quale la Chiesa cattolica occuperebbe una posizione di privilegio nell'economia della salvezza, assieme alle Chiese ancora in «piena comunione» con essa. Fra queste vi sono le Chiese ortodosse e di rito orientale e i «vecchi cattolici», in forza del fatto di aver mantenuto la validità dell'episcopato e della celebrazione del mistero eucaristico:

«Esiste quindi un'unica Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.<sup>14</sup> Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari.<sup>15</sup> Perciò anche in queste Chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano

---

<sup>12</sup> *Dominus Iesus*, 4. Qui il documento sembra voler in ipotesi raggruppare insieme tutte le varie forme e i vari gradi di relativismo.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Potremmo a questo punto riandare agli avvertimenti di Lyotard circa l'abbandono della sperimentazione e il desiderio contemporaneo di imporre unità e uniformità: cfr. J.-F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, pp. 9-24. In relazione alla «convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina» (*Dominus Iesus*, 4), idea condannata dal documento, si potrebbe molto riflettere: forse parecchi fra i più grandi mistici della Chiesa, magari lo stesso Dottore Angelico, rischierebbero di venir condannati per tale convinzione.

<sup>14</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium ecclesiae*, 1; *Unitatis re-dintegratio*, 14-15.

<sup>15</sup> Cfr. *Communio notio*, 17.

la dottrina cattolica del Primato che, secondo il volere di Dio, il Vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa».<sup>16</sup>

Il testo afferma che le «comunità ecclesiali» che non rispettano tali criteri non dovrebbero, quindi, essere definite come «Chiese in senso proprio».<sup>17</sup> Numerosi commentatori del documento si sono così preoccupati di accertare se ciò non rappresentasse una netta sterzata nei confronti del pensiero ecumenico, non solo in relazione ai vari dibattiti interconfessionali intercorsi negli ultimi decenni, ma anche allo spirito di dialogo che il Vaticano II aveva contribuito a infondervi, quello spirito coltivato da Paolo VI e anche – si potrebbe sostenere – da Giovanni Paolo II.<sup>18</sup> Ovviamente il senso del documento qui è chiaro: si riferisce alle confessioni protestanti e alla comunione anglicana:

---

<sup>16</sup> *Dominus Iesus*, 17. Il documento cita qui la Costituzione del Vaticano I *Pastor aeternus*, e *Lumen gentium*, 22.

<sup>17</sup> *Dominus Iesus*, 17. Cfr. anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*; M.A. FAHEY, «Am I My Sister's Keeper?».

<sup>18</sup> Tra i tanti commentatori merita di essere segnalato G. BAUM, *Amazing Church*, capp. 4 e 5. Egli considera la *Dominus Iesus* come contraria non solo all'aperto spirito dialogico del Vaticano II, ma anche di documenti come *Dialogo e Missione* (pubblicato nel 1984 da quello che allora si chiamava Segretariato per i non cristiani) e *Dialogo e Annuncio* (edito nel 1991 dal nuovo organismo, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso) i quali, assieme agli insegnamenti e ai pronunciamenti di Giovanni Paolo II, hanno aiutato a indicare come il dialogo debba sempre essere rispettoso e attento. Il testo del 1991, tra l'altro, indicava la necessità, in certi contesti, che nella sua opera di evangelizzazione la Chiesa si limitasse al dialogo, piuttosto che concentrarsi sull'annuncio (nonostante siano entrambi elementi fondamentali della sua missione evangelizzatrice: cfr. G. BAUM, *Amazing Church*, p. 115). In ogni caso, grazie al contributo di Baum, nel cap. secondo, Parte terza di questo volume ci impegneremo nel sostenere come il dialogo stesso sia evangelizzazione, cioè annuncio. Il giudizio di Baum sulla *Dominus Iesus* è questo: «Notiamo che il dialogo benedetto dal cardinale Ratzinger è abbastanza differente rispetto al dialogo che attraversa le frontiere promosso da Giovanni Paolo II ... Nell'orizzonte etico attuale, sarebbe immorale impegnarsi nel dialogo ecumenico e interreligioso, basato sulla fiducia e volto alla reciproca comprensione, allo scopo di persuadere i propri interlocutori a cambiare la loro religione. Questo mi sembra abbastanza fondamentale. Il proposito di Ratzinger riflette un orizzonte etico che la Chiesa si è lasciata alle spalle ... entrare nel dialogo con un'intenzione di proselitismo strumentalizzerebbe il dialogo e distruggerebbe il suo profondo significato»; G. BAUM, *Amazing Church*, p. 120. Per una selezione di saggi riguardanti la posizione di Joseph Ratzinger su questo punto e in relazione al tema centrale della *Dominus Iesus* in generale, si veda J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza*. La maggior parte di questi contributi sono datati a partire dagli anni Novanta, quindi nel periodo in cui si andava formando il pensiero della curia espresso poi nella *Dominus Iesus*. Lo studio di Baum illustra le ambiguità della posizione di Giovanni Paolo II: da una parte, infatti, egli pareva abbracciare il pluralismo religioso, raccomandandolo ai fedeli cattolici in molte sue affermazioni; dall'altra, non si può negare come l'insegnamento della Chiesa nell'ultimo decennio del suo pontificato si sia mostrato contrario a tali atteggiamenti; cfr. G. BAUM, *Amazing Church*, in particolare il cap. quinto.



«Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico,<sup>19</sup> non sono Chiese in senso proprio; tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa.<sup>20</sup> Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'intera professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa».<sup>21</sup>

Il testo va avanti, giungendo a quello che a vario titolo è ormai considerato il 'famigerato' passaggio in cui, attraverso un'accurata e selezionata scelta di elementi tra i più negativi e retrivi di precedenti documenti magisteriali, le altre confessioni cristiane vengono ritenute «carenti». E, nonostante si includano (in qualche misura inevitabilmente) pure parti maggiormente concilianti, sempre provenienti da altri documenti, tuttavia il tono complessivo sembra essere intenzionalmente negativo. Non devono esserci dubbi circa l'evidente inferiorità delle altre confessioni cristiane:

«Non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata e in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità'.<sup>22</sup> Infatti 'gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa Cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità'».<sup>23</sup>

Il documento continua su questo tono e, forse a causa del metodo spesso adottato, che consiste nel prendere affermazioni qua e là da testi vari, estrapolandole dal loro più ampio e documentato contesto ecclesiologico, da molti esso è stato portato ad esempio per sostenere che l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti degli altri cristiani è stato negli ultimi decenni in qualche modo differente rispetto a come è stato interpretato e compreso da numerosi cattolici e dai loro interlocutori in ambito ecumenico:

«Perciò le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie

---

<sup>19</sup> *Unitatis redintegratio*, 22.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, 22; *Dominus Iesus*, 17. Sia in questa citazione, come nella precedente, si colgono echi di *Communio notio* (cfr. *supra*, Parte seconda, cap. primo). In effetti la parte quarta di *Dominus Iesus*, dedicata al tema dell'unicità e unità della Chiesa, rimanda a questo documento.

<sup>22</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium ecclesiae*, 1.

<sup>23</sup> *Ut unum sint*, 14 (citato in *Dominus Iesus*, 17).

di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non recusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica'.<sup>24</sup> La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una ferita per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma 'in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia'». <sup>25</sup>

Qualcuno, come è ovvio, potrebbe affermare che i documenti stessi del Vaticano II contengono tali opinioni: non si cita qui *Unitatis redintegratio*? Ma i lunghi dibattiti conciliari che portarono alla stesura di questi testi, per non parlare degli sforzi fatti da figure come i cardinali Bea e Suenens, assieme a teologi come Yves Congar e altri, per garantire che una visione ecumenica più positiva emergesse dal Concilio, così come le parole e gesti di Paolo VI: tutti questi elementi suggeriscono che spostare l'attenzione sugli aspetti più negativi è in qualche misura fuorviante,<sup>26</sup> o almeno non può fornire un quadro completo. Il linguaggio dei documenti del Vaticano II, che riflettono il dibattito che portò alla loro stesura, è in generale molto più sfumato rispetto a quello utilizzato per *Dominus Iesus*.

Eppure tale tono e linguaggio non sono riservati solo ai fedeli cristiani. Il documento prosegue affermando che le fedi non cristiane sono da considerarsi ancor più ai margini della Chiesa, in considerazione di quella gerarchia delle vie alla salvezza sottintesa nel testo.<sup>27</sup> E il documento considera la Chiesa cattolica come la più vera e piena di queste vie:

«Con la venuta di Gesù Cristo salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da Lui fondata fosse lo strumento per la salvezza di tutta l'umanità (cfr. At 17,30-31).<sup>28</sup> Questa verità di fede niente toglie al fatto che la Chiesa consideri le religioni del mondo con sincero rispetto, ma nel contempo esclude radicalmente quella mentalità indifferentista 'improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che 'una religione vale l'altra'.<sup>29</sup> Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure

---

<sup>24</sup> *Unitatis redintegratio*, 3.

<sup>25</sup> *Dominus Iesus*, 17.

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, Parte terza, cap. primo, dedicato al Vaticano II, a Paolo VI e all'importanza del dialogo ecclesiale. Cfr. anche il numero speciale su Congar pubblicato nel 2004 in «Louvain Studies», specialmente il contributo di A. MELLONI, *Congar, Architect of the Unam Sanctam*.

<sup>27</sup> Cfr. *Dominus Iesus*, parte sesta.

<sup>28</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 17; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 11.

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 36.

certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici». <sup>30</sup>

Si noti che i documenti del Vaticano II non sono di grande aiuto nel supportare una tale svolta del pensiero soteriologico, vista l'enfasi maggiormente positiva presente in numerosi testi conciliari riguardanti le altre fedi. <sup>31</sup> E allora che cosa rappresenta questa dichiarazione? Nel primo capitolo della Parte prima dicevo che essa si proponeva di offrire un «rimedio» al relativismo – e dovremmo quindi così giudicarla, come in effetti molti hanno fatto, solo come un opportuno promemoria e un utile ripasso di certi fondamentali principi di fede? Si limita forse, come parecchi commentatori hanno suggerito, a rivendicare una posizione privilegiata della Chiesa cattolica come via per giungere alla salvezza, rispetto alle altre fedi, quindi considerate su questo punto inferiori? È semplicemente un documento che si preoccupa di certe patologie della postmodernità, e che cerca di contrastarle attraverso la «verità» della fede cattolica? Oppure si tratta di un testo che, più o meno sottilmente, adotta un tono e uno stile veramente inopportuni? Non è forse il prodotto di un atteggiamento di paura nei confronti delle tendenze postmoderne? E se così fosse, la sua pubblicazione, forse frettolosa e non del tutto meditata, non potrebbe essersi rivelata controproducente? Il testo reitera semplicemente alcuni aspetti della tradizione cattolica che riguardano la rivelazione, la salvezza, la cristologia, l'ecclesiologia, il regno, la missione, l'evangelizzazione, le relazioni inter-confessionali e interreligiose, attingendo in modo particolare dalla Scrittura, da certi testi patristici, e specialmente dal Vaticano II e dall'insegnamento di Giovanni Paolo II? Oppure si tratta di una vera operazione di cucitura, eseguita in modo a-storico ed estrapolato dal contesto, di una raccolta disparata di testi e insegnamenti che mal si combinano con il tono di questa dichiarazione? Siamo di fronte al tentativo di imporre ai nostri giorni un'interpretazione molto particolare del significato di fede cattolica, del piano divino

---

<sup>30</sup> *Dominus Iesus*, 22. Cfr. Pio XII, *Mystici corporis*.

<sup>31</sup> E lo stesso si può dire degli stessi dibattiti conciliari: si veda il discorso sul decreto conciliare riguardante l'ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, tenuto dal vescovo di Cuernavaca (Messico), ARCEO MÉNDEZ S., *The Church as an Open Community*. Questi insiste perché l'ecumenismo e il desiderio di unità si allarghino fino a includere popolazioni di tutte le fedi e anche i non credenti (cfr. *ibidem*, in particolare p. 120).

per la salvezza umana e, naturalmente, della Chiesa stessa? È questo un esempio di quella tendenza «neo-esclusivista» di cui abbiamo parlato? A tali domande potrà fornire qualche possibile risposta uno sguardo ai molti e svariati commenti espressi nei confronti di questo documento.

### 3. *Le reazioni al documento: in ambito cattolico, ecumenico e interreligioso*

Il documento suscitò molteplici reazioni e commenti. Forse qui è utile vedere un'analogia con un ancor più grande e decisivo (e controverso) punto di svolta nella storia della Chiesa e della sua dottrina. Come accadde per le discussioni sull'infallibilità papale che imperversarono prima, durante e dopo il Concilio Vaticano I (1869-1870), anche per *Dominus Iesus* non mancarono le prese di posizione degli esperti e dei teologi cattolici, a vari livelli. Alcuni, come il «The Tablet», giudicarono il documento come «un disastro nel campo delle pubbliche relazioni»; molti si preoccuparono del danno che avrebbe provocato alla visione del Vaticano II, che aveva impegnato la Chiesa nel dialogo con il mondo contemporaneo. Altri, all'interno e all'esterno della Chiesa cattolica, descrissero la *Dominus Iesus* come «offensiva», «priva di sensibilità», «arcaica e datata». Molti cattolici impegnati nell'ambito del dialogo interreligioso non nascosero il loro turbamento.

Altri cattolici, imitando alcuni «importuni» dei tempi del Vaticano I, se accettarono il fatto che il documento non apportasse sostanziali novità (e semplicemente riaffermasse certi contenuti essenziali della dottrina cristiana, sebbene formulati senza compromessi), tuttavia giudicarono come non richiesti e non necessari l'utilizzo di un testo di così alto profilo e l'adozione di un simile tono, soprattutto in relazione al momento storico in cui avveniva tale pubblicazione. Ci furono poi altri cattolici, comunque, che condivisero il fervore per tutte queste iniziative romane dal sapore «ultramontanista» di fine Ottocento, e applaudirono la ferma difesa dei fondamenti cristiani operata dal documento, lodandone le indicazioni affidabili e prive di ambiguità. Perfino alcuni gruppi non cattolici di opinione conservatrice accolsero favorevolmente la pubblicazione di affermazioni dottrinali tanto schiet-

te.<sup>32</sup> Ciò che qui attraeva era il modo in cui il documento riaffermava i «fondamentali» elementi del cristianesimo. E ancora, ciò ha promosso una sorta di speciale «alleanza» su alcuni temi tra gruppi che in altre occasioni sono soliti considerare le altre comunità come inferiori alla propria, da un punto di vista ecclesiale.<sup>33</sup>

Per molti la maggior preoccupazione risiedeva nei potenziali effetti negativi – di tipo regressivo – che la pubblicazione del testo avrebbe potuto provocare alla causa ecumenica. Alcuni commentatori scrissero dell'esasperazione di molti *leaders* ecclesiali per le conseguenze che il documento provocava nei confronti di un dialogo fin a quel momento costruttivo.<sup>34</sup> Nel mondo cattolico alcune figure di spicco tentarono appassionatamente di interpretare e/o di addolcire il linguaggio del testo o almeno di confrontarsi con i giudizi più negativi circa i suoi intenti. Per esempio, in relazione alla Chiesa d'Inghilterra e Galles, l'arcivescovo di Westminster (ora cardinale) Cormac Murphy-O'Connor cercò di sottolineare il fatto che la *Dominus Iesus* non si rivolgeva a interlocutori che non fossero l'episcopato e la comunità teologica (sebbene, come si è già notato, il testo stesso getti la sua rete anche oltre).

Il cardinal Edward Cassidy, a capo del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani al tempo della pubblicazione del testo, si adoperò moltissimo per cercare di riparare alcuni dei danni che la dura reazione al testo sembrava aver causato alle relazioni ecumeniche. In un discorso tenuto a Worth Abbey (nel

---

<sup>32</sup> Ciò sembra confermare le nostre considerazioni circa l'avvento di una «riforma transconfessionale». Stanley Hauerwas, per esempio, elogiò il documento in una lettera all'*Herald Sun* di Durham (North Carolina) e in numerose altre occasioni. La rivista «Pro Ecclesia» pubblicò i risultati di un convegno sulla *Dominus Iesus* nella sua edizione di fine 2001, cfr. *A Symposium on the Declaration*.

<sup>33</sup> E questo va detto non solo pensando a qualche reazione favorevole da parte di studiosi protestanti e ortodossi, ma anche in riferimento ad alcune voci conservatrici ebraiche e musulmane, le quali arrivarono a considerare il documento come una semplice versione cattolica della pretesa «supremazia» salvifica propria di alcune forme della loro stessa tradizione di fede.

<sup>34</sup> Tale il sentimento condiviso pure da alcuni che avevano operato all'interno della stessa curia vaticana: si veda ad esempio G. BAUM, *Amazing Church*, p. 120, il quale scrive che le stesse affermazioni di Giovanni Paolo II (come il messaggio a una conferenza interreligiosa a Lisbona in quello stesso anno, oltre all'affermazione vista in precedenza a proposito della comunione Anglicana) fossero di tenore profondamente diverso rispetto alla *Dominus Iesus*. Egli aggiunge il nome del cardinal Arinze alla nostra lista di cardinali dissenzienti, vale a dire Cassidy e Kasper, con riferimento al tono usato nel documento: «Questi tre hanno difeso il carattere imperativo del dialogo ecumenico e interreligioso, sostenendo che impegnarsi in esso implica da parte della Chiesa l'assunzione di uno stile di umiltà».

Sussex, Gran Bretagna), quasi un anno dopo la pubblicazione della dichiarazione egli ammise che la *Dominus Iesus* avrebbe potuto essere stesa in modo migliore e lamentava il fatto che né lui né Walter Kasper (suo successore alla guida del Consiglio) avessero partecipato alla maggior parte dei dibattiti in cui si discuteva la bozza del documento. Ma tale risposta solleva l'ulteriore domanda circa il *modus operandi* della Congregazione per la Dottrina della Fede e circa l'evidente mentalità anticongregazionale che di recente è sembrata prevalere in quella sede.

Altri membri di differenti confessioni cristiane e di altre fedi religiose reagirono con un misto di sorpresa, dolore e rabbia. Le organizzazioni ecumeniche si dichiararono scioccate dal linguaggio usato nel testo. Ad esempio, il segretario generale della Federazione Luterana Mondiale, Dr. Ishmael Noko, esprime la sua «meraviglia» e la sua «delusione» per il fatto che il documento ignorasse la ricchezza di molti anni di positivo dialogo tra cattolici e luterani, aggiungendo inoltre che il testo dimenticava il linguaggio adoperato per descrivere le comunità ecclesiali luterane nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (elaborata da membri cattolici e luterani): esse venivano qui espressamente denominate «Chiese». L'Alleanza Mondiale delle Chiese riformate prese in considerazione la possibilità di ritirarsi dai previsti colloqui con la Chiesa cattolica e protestò vivamente con il cardinale Cassidy. Alcuni gruppi ebraici intendevano mettere fine a tutti i dialoghi interreligiosi con la Chiesa cattolica. I musulmani puntarono il dito sulla «disparità di valutazione» e sulle incongruenze logiche del documento, il quale vedeva l'Islam in qualche misura come deficitario e nello stesso tempo pure come un mezzo per essere più uniti a Dio. Rappresentanti di altre fedi espressero la preoccupazione che la loro religione nel testo fosse fraintesa o travisata.<sup>35</sup>

Naturalmente, il documento era esposto a parecchi errori di interpretazione e persino di travisamento. Tuttavia, molti commentatori, compresi quelli che occupavano ruoli di autorità nella Chiesa, suggerirono che la colpa di ciò fosse attribuibile per lo più al linguaggio, al tono e allo stile utilizzati dall'autore del documento (o autori, anche se si crede che il redattore principale della bozza

---

<sup>35</sup> Un'ulteriore varietà di risposte ufficiali e di saggi interpretativi, in ambito cattolico, ecumenico e interreligioso, è stata raccolta nel prezioso volume di S.J. POPE - C. HEFLING (edd), *Sic et Non*.

sia stato il salesiano padre Angelo Amato). Parecchie analisi teologiche suggerirono che la *Dominus Iesus* contraddiceva o indeboliva altri documenti ecclesiali, e lo stesso accadeva nei confronti di molte iniziative pastorali ed ecumeniche. Coloro che affermavano questo intendevano dire che il documento sembrava andare contro la stessa visione del Vaticano II riguardo tali iniziative e relazioni, come espressa nella *Dignitatis humanae* (la dichiarazione sulla libertà religiosa) e nella *Nostra aetate* (la dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane), per non parlare delle differenze del documento rispetto a *Unitatis redintegratio* (il decreto sull'ecumenismo). Vi furono molti altri, però, sostenitori di un punto di vista affine a quello descritto nel testo, ben felici di assistere all'indebolimento di questi documenti conciliari – e ciò si verificò non solo all'interno della comunità cattolica.<sup>36</sup>

Da più parti ai *leader* ecclesiali fu chiesto di prendere posizione per cercare di limitare i possibili danni che, a detta di molti, il documento aveva causato al dialogo ecumenico e interreligioso. Un vescovo inglese raccolse un'enorme serie di reazioni negative e le presentò alle autorità romane. La stessa Congregazione per la Dottrina della Fede tenne una conferenza stampa in cui espose alcuni «chiarimenti» circa il documento. Perfino papa Giovanni Paolo II si impegnò nel rafforzare il suo tradizionale sostegno alle iniziative ecumeniche e nel ribadire tutta la loro importanza e il loro indispensabile ruolo nella vita e nella missione della Chiesa. In un discorso tenuto alla presenza della regina d'Inghilterra, in visita presso il Vaticano nell'ottobre dello stesso anno di pubblicazione della *Dominus Iesus*, Giovanni Paolo affermò che non ci poteva essere un «ritorno all'indietro» rispetto all'obiettivo della piena unità, obiettivo per cui la Chiesa cattolica e la Chiesa anglicana stavano lavorando con impegno.<sup>37</sup>

Nel corso di tutto il 2000 e 2001 la *Dominus Iesus* rimase un tema centrale delle discussioni negli ambienti ecclesiologici. E a questo punto occorre ritornare alla già menzionata «disputa»:

---

<sup>36</sup> Si è già visto come ottimo esempio la calda accoglienza che il documento ricevette da parte di Stanley Hauerwas. Dello stesso autore si vedano posizioni analoghe in altri suoi scritti, ad esempio nel suo commento fortemente critico alla *Dignitatis Humanae* (cfr. S. HAUERWAS, *A Better Hope*, in particolare il cap. 6 intitolato «Not Late Enough: the Divided Mind of 'Dignitatis Humanae Personae' »).

<sup>37</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Address of the Holy Father John Paul II to the Queen of England* (17 ottobre 2000).

tra i più importanti e clamorosi scambi di opinioni avvenuti dopo la pubblicazione del documento vi fu senza dubbio il prolungato dibattito che ebbe come protagonisti da una parte l'allora cardinale Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, e mons. Walter Kasper dall'altra (quest'ultimo oggi cardinale e presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani). In una serie di interventi<sup>38</sup> quest'ultimo dichiarava la sua convinzione che l'insegnamento della Congregazione per la Dottrina della Fede invertisse il tradizionale ordine di priorità tra la Chiesa locale e quella universale (in termini costitutivi). Il cardinale Kasper infatti affermò: «... una Chiesa locale non è una provincia o un dipartimento della Chiesa universale: essa anzi è la Chiesa stessa in quel luogo particolare».<sup>39</sup> L'illustre ecclesiologo cardinal Avery Dulles si unì alla discussione, sostenendo viceversa il primato della Chiesa universale su quella locale.<sup>40</sup>

#### 4. *Analisi e dibattiti teologici*

Tra gli innumerevoli commenti teologici alla *Dominus Iesus*, uno dei più lucidi e illuminanti è quello proposto da Thomas Rausch.<sup>41</sup> Egli riconosce che la dichiarazione è stata «scritta primariamente per i teologi»,<sup>42</sup> ma nello stesso tempo la considera motivo di grande confusione non solo nella Chiesa in genere, ma anche tra gli esperti di teologia che il documento intendeva orientare. E ciò è particolarmente evidente per quei teologi e operatori impegnati nella ricerca e nel dibattito ecumenici.

Rausch scrive che il documento sembra ritenere chiusa la discussione teologica su temi che il magistero, e in modo particolare

---

<sup>38</sup> Va segnalato, ovviamente, che il cardinale Ratzinger, secondo l'opinione di molti, ha cambiato idea su tale argomento in modo rilevante, vista l'impostazione da lui tenuta proprio nel primo numero di «Concilium». Circa il dibattito tra i due illustri cardinali cfr. K. McDONNELL, *The Ratzinger-Kasper Debate*; R. LEICHT, *Cardinals in Conflict*; W. KASPER, *On the Church*; W. KASPER, «*Dominus Iesus*»: *Address*. Si veda inoltre W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, specialmente la parte terza, intitolata «Chiesa come sacramento della salvezza», pp. 245-334.

<sup>39</sup> W. KASPER, *On the Church*.

<sup>40</sup> Si veda A. DULLES, *Ratzinger and Kasper*.

<sup>41</sup> T. RAUSCH, *Has the Congregation for the Doctrine*. L'autore è 'Marie Chilton Professor' di teologia cattolica presso la Loyola Marymount University in California.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 802.



il Vaticano II, aveva in precedenza lasciato aperti.<sup>43</sup> Il passaggio che merita maggior attenzione è il punto in cui si sostiene che «le comunità ecclesiali» prive di un episcopato e di un'eucaristia pienamente validi non sarebbero «Chiese in senso proprio» (17). Qui è presente pure il tema dello *status* dei ministeri sacri delle Chiese nate dalla Riforma. Su questo argomento il Vaticano II non ha dato indicazioni esplicite. Come dimostra l'analisi di Rausch, il Concilio avrebbe formulato alcune affermazioni riguardanti l'incompletezza di tali ministeri. Rausch crede che vi sia un certo consenso tra gli studiosi sul fatto che il Vaticano II li abbia considerati «illeciti ma non invalidi»<sup>44</sup> (oppure, per citare il cardinale Kasper, essi avrebbero una «carezza, ma non una completa assenza» di forma ecclesiale).<sup>45</sup> Inoltre, come Rausch suggerisce ancora, alcuni recenti interpretazioni e dibattiti in ambito ecumenico spesso tendono a offrirne un giudizio in riferimento alla mancanza della piena comunione fra tutti i cristiani in generale, piuttosto che concentrarsi sul semplice rifiuto della pretesa di validità di tali ministeri nelle Chiese protestanti.

Potrei aggiungere che la spiegazione della distinzione tra «comunità ecclesiale» e «Chiesa» adottata dalla *Dominus Iesus*<sup>46</sup> sembrerebbe essere in qualche misura una forzatura, se si tiene conto dell'atteggiamento e dell'indirizzo di molta parte della teologia ecumenica cattolica successiva al Vaticano II. È significativo il fatto che la Congregazione per la Dottrina della Fede decida, fatto più unico che raro, di pubblicare un testo che spieghi e giustifichi la prospettiva assunta in *Dominus Iesus*, e che ciò accada più di un mese prima della pubblicazione della dichiarazione stessa.<sup>47</sup>

Francis Sullivan ritiene che il Vaticano II, quando utilizzò questi due diversi vocaboli, non intendesse offrire una qualche precisa definizione sul significato dell'espressione «comunità ecclesiali», sebbene l'ipotesi che essa si riferisse a certe comunità separate dalla comunione cattolico-romana venisse dedotta dal decreto conciliare

---

<sup>43</sup> Questo ricorda il problema individuato nel cap. secondo, Parte prima, in rapporto alla lettera apostolica *Ad tuendam fidem*.

<sup>44</sup> T. RAUSCH, *Has the Congregation for the Doctrine*, p. 807.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 810.

<sup>46</sup> Questo è vero indipendentemente dal fatto che l'autore del documento consideri tale distinzione in linea con il Vaticano II.

<sup>47</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*.

sull'ecumenismo, oltre che da alcuni interventi esplicativi fatti durante i lavori conciliari.<sup>48</sup>

Ma Sullivan segnala inoltre che la *Dominus Iesus* sembra suggerire che la Chiesa di Cristo è veramente anche «più ampia», e perciò può trovarsi anche al di fuori della Chiesa cattolica romana, dal momento che essa sembra sottintendere che altre comunità, avendo conservato l'episcopato e una valida comprensione dell'eucaristia, sono quindi ritenute dal documento come «vere Chiese particolari».<sup>49</sup> In questo modo per Sullivan si potrebbe giungere a una considerazione più positiva, almeno per quanto riguarda la questione del «dove» si trovi la Chiesa di Cristo:

«Il Vaticano II ha spiegato che la Chiesa universale esiste 'nelle' Chiese particolari e 'in forza' di esse.<sup>50</sup> Sembrerebbe, perciò, essere opinione della Congregazione per la Dottrina della Fede che la Chiesa di Cristo sia costituita da tutte – e solamente da – quelle Chiese che essa chiama 'Chiese particolari in senso proprio.' Mentre non tutte sono 'pienamente' Chiese, tutte possiedono i doni essenziali dell'episcopato e dell'Eucaristia, e anche se non tutte sono in piena comunione, la loro reale unità è da considerarsi sufficiente perché si possa affermare che esse, tutte insieme, costituiscono l'unica Chiesa di Cristo».<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 53.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 54. Sullivan deduce in parte tali conclusioni sulla base dell'interpretazione ufficiale fornita dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella conferenza stampa che ha seguito la pubblicazione della *Dominus Iesus* (cfr. pp. 53-54).

<sup>50</sup> *Lumen gentium*, 23.

<sup>51</sup> F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 54. Per approfondire ulteriormente: in generale, Sullivan nota che questo documento offre realmente una diversa interpretazione del Vaticano II rispetto a quella che la stessa Congregazione per la Dottrina della Fede aveva dato quindici anni prima della *Dominus Iesus* (nella notificazione del 1985 riguardante il libro di Leonardo Boff che portava il titolo *Chiesa: carisma e potere*), specialmente riferendosi alla comprensione della celebre affermazione conciliare che la Chiesa di Cristo «sussiste nella» Chiesa Cattolica (affermazione che si distanziava dalla *Mystici Corporis*, la quale equiparava le due). Nel 1985 la Congregazione si oppose alla lettura di Boff, secondo cui la Chiesa di Cristo sussisterebbe in altre Chiese, affermando fermamente che solamente «elementi» di essa potrebbero essere trovati al di fuori dalla Chiesa Cattolica. Cfr. anche D.M. DOYLE, *Communion Ecclesiology*, cap. 8 («Communion, Reform and Liberation: Hans Küng, Leonardo Boff and the Congregation for the Doctrine of the Faith»), in particolare pp. 124-136). Sullivan ritiene che la *Dominus Iesus* possa in effetti venir letta inizialmente sotto una luce maggiormente positiva: *Lumen gentium* 22 utilizzò il termine *subsistit in*. Sullivan a lungo ha sostenuto che questa espressione sia meglio traducibile con il significato di «continua a esistere in». In *Dominus Iesus* 16 (compresa la nota 56 del documento), sembrerebbe invece che si specificasse ulteriormente l'interpretazione di *Lumen gentium*, rigettando la proposta che la formula *subsistit in* possa anche significare «che l'unica Chiesa di Cristo potrebbe pure sussistere in Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche». A ciò Sullivan così replica: «Vorrei insistere sul fatto che ciò risulterebbe vero solo se il *subsistit in* [di *Lumen gentium* 8] sia da interpretare secondo il significato che oggi la

Così Sullivan considera questa come una valutazione «positiva» di alcune Chiese non cattoliche, sebbene bilanciata da quel giudizio negativo sulle altre, prive di un valido ministero episcopale. Egli poi ci ricorda che il Vaticano II, quando si riferiva a quest'ultime chiamandole «comunità ecclesiali» e non «Chiese», «non dichiarò mai categoricamente che queste comunità ecclesiali non fossero 'Chiese in senso proprio'». <sup>52</sup> Comunque, in seguito alla *Dominus Iesus*, egli intravede meno spazio per le speranze ecumeniche, visto che ora il documento nega che tali comunità siano Chiese «in senso proprio» (17). In aggiunta Sullivan, come altri, nota che la *Dominus Iesus* evita di rifarsi a qualsiasi accordo positivo raggiunto tra cattolici e anglicani o protestanti attraverso anni di prolungato e ampio sforzo nel dialogo. In contrapposizione al Vaticano II, quindi, il tono di questo documento del 2000 è certamente più negativo. <sup>53</sup>

Ma Sullivan crede pure che ciò che la *Dominus Iesus* richiede perché quelle Chiese vengano considerate «tali in senso proprio», sia stato affermato dalla Commissione teologica del Vaticano II, «sebbene con alcune riserve», anche per altre «comunità ecclesiali». La commissione parlò del loro «carattere autenticamente ecclesiale» e notò che

«in queste comunità è presente l'unica e sola Chiesa di Cristo, sebbene imperfettamente, secondo una modalità per certi versi analoga a quella in cui essa è presente nelle Chiese locali, e la Chiesa di Cristo opera in esse mediante i loro elementi ecclesiastici e ministeriali». <sup>54</sup>

---

Congregazione per la Dottrina della Fede gli attribuisce»; F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 52. In altre parole, Sullivan crede che la questione sul fatto che al di fuori dei confini della Chiesa Cattolica esistano o meno 'solo' elementi della Chiesa di Cristo, come contrapposti al fatto della sua sussistenza, possa, alla luce della *Dominus Iesus*, apparire oggi non così risolta come invece poteva sembrare nella Notificazione del 1985. In ogni caso, sono dell'opinione che tra il documento del 1985 e quello del 2000 vi sia una maggior continuità di intenti rispetto a quanto tale interpretazione suggerirebbe. La stessa analisi di Sullivan, in realtà, procede in modo da confermare tale conclusione, posta di fronte alle differenze di stile fra i documenti conciliari e alcuni testi come la *Dominus Iesus*. Come vedremo fra poco, sia Sullivan che Komonchak supportano la convinzione che l'intenzione del Concilio fosse primariamente positiva, mentre diviene più negativa in questi due ultimi documenti.

<sup>52</sup> F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 54.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 55. Si veda anche F.A. SULLIVAN, *The Impact of «Dominus Iesus»*.

<sup>54</sup> *Acta Synodalia Concilii*, p. 335, citato in F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 55. Joseph Komonchak offre qui un ulteriore contributo, ricordandoci che il Concilio Vaticano II, seguendo il parere della sua stessa commissione dottrinale, scelse di impiegare il termine *subsistit in*, termine «introdotto 'perché l'espressione si accordasse meglio con l'affermazione che elementi ecclesiali sono presenti altrove'»; cfr. J.A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*, p. 64.

Tale positiva valutazione, continua Sullivan, in termini analoghi venne in realtà confermata da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut Unum Sint*.<sup>55</sup> Sullivan tuttavia ammette che la *Dominus Iesus* offra una comprensione maggiormente restrittiva circa il concetto di 'Chiesa di Cristo', a dispetto del fruttuoso dialogo tra la Chiesa cattolica e quelle che il testo definisce «comunità ecclesiali». In ogni caso, proprio all'inizio del suo saggio egli mette in evidenza un significativo elemento di differenza, il fatto cioè che la *Dominus Iesus* sia un documento della Congregazione della Dottrina della Fede, e non dello stesso Giovanni Paolo II, e che perciò questo testo, «sulle questioni riguardanti l'ecumenismo, ha un grado di autorità inferiore a ... *Ut Unum Sint*».<sup>56</sup>

Ritornando all'analisi di Rausch, ci accorgiamo che la terza principale area di interesse nei cui confronti il documento sembra affrontare un tema che il Vaticano II aveva deciso di non esplicitare è il rapporto tra episcopato e ordinazione – in modo specifico ci si chiedeva se gli ordini sacri validi fossero esclusivamente quelli conferiti da parte di un vescovo legittimo.

Di nuovo in relazione alle tendenze di sviluppo che stiamo incontrando in questo volume, Rausch sottolinea come altri documenti ecclesiali degli ultimi decenni abbiano mostrato orientamenti analoghi a quelli che egli riscontra nello stile adottato in *Dominus Iesus*. Ad esempio, in *Communio notio* già si è visto il tentativo di marcare il primato della Chiesa universale sulle comunità locali. E si potrebbe inoltre segnalare il ritorno a un uso minimalistico del termine «ministero» in connessione al laicato – l'esempio più rilevante è senza dubbio quello della *Christifideles Laici*, seguita dall'istruzione del 1997 *Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*.

Rausch sembra suggerire che, se la sua analisi della *Dominus Iesus* è corretta, la Congregazione per la Dottrina della Fede abbia forse oltrepassato i limiti della sua autorità. Come minimo, egli afferma, essa avrebbe dovuto chiarire se con questo documento si intendeva (o meno) dire la parola conclusiva su alcune questioni che il Vaticano II aveva lasciato volutamente aperte. E osserva che vi è davvero grande differenza tra quelle che sono da considerarsi «verità centrali della fede cristiana» e le semplici opinioni teolo-

---

<sup>55</sup> *Ut unum sint*, 11; si veda F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, pp. 55-56.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 47.

giche – «persino se si tratta delle opinioni di componenti della Congregazione per la Dottrina della Fede».<sup>57</sup> Il problema della *Dominus Iesus*, conclude Rausch, è fondamentalmente quello di capire che cosa vi sia tra le righe. Ancor peggio, la sua ambiguità si estende al grado di autorità con cui il suo redattore (o redattori) si è proposto ai lettori del documento perché essi potessero recepirne le affermazioni.<sup>58</sup>

Può essere ora utile puntualizzare alcuni aspetti del documento, soprattutto per quanto concerne la sua rilevanza per il più ampio dibattito che stiamo affrontando in questo volume. Sembra evidente che la *Dominus Iesus* non sia altro che un'ulteriore dimostrazione delle sabbie mobili in cui sembra oggi finita la capacità di definizione e di interpretazione applicativa del magistero, della Congregazione per la Dottrina della Fede, della teologia cattolica e dello statuto che le è proprio, del ruolo e della missione particolare dei teologi cattolici.

Circa il tema specifico del ministero, mentre Rausch vede bene nel focalizzare l'attenzione sulle fratture tra la *Dominus Iesus* e il Vaticano II, le discrepanze tra il documento e alcuni elementi dell'insegnamento magisteriale più ampio (cioè anche oltre i confini della Congregazione per la Dottrina della Fede e della sua recente e in qualche modo più ristretta comprensione del magistero ufficiale) non finiscono qui. Rausch ricorda ulteriori documenti ecclesiali, sottolineando alcune differenze sul tema ecumenico tra l'insegnamento di papa Giovanni Paolo II e la *Dominus Iesus*, e accennando pure alle molte sfide, presenti nei contributi di vari teologi, nei confronti di alcune posizioni magisteriali.

Ma le maggiori preoccupazioni, causate da questa dichiarazione, riguardano ovviamente le implicazioni ecclesiologiche e, in modo ancor più specifico, ecumeniche. Si potrebbe proseguire l'analisi di Rausch e dire che il documento è una sfida alla testimonianza

---

<sup>57</sup> T. RAUSCH, *Has the Congregation for the Doctrine*, p. 810.

<sup>58</sup> Sullivan ricorda inoltre ai suoi lettori che, a proposito della *Dominus Iesus*, «i teologi devono in essa distinguere tra quelle affermazioni che siano già dogmi di fede e quelle che godano di un diverso e minor grado di autorità dottrinale. Allo stesso tempo, un documento come questo non può essere immune da una rispettosa critica da parte dei teologi cattolici. Essi hanno un indispensabile ruolo critico da giocare, non solo nei confronti delle posizioni degli altri teologi, ma anche nei confronti delle affermazioni non definitive di magistero ordinario. La gran parte del progresso compiuto durante il Vaticano II sarebbe stato impossibile se non ci fosse stato il lavoro critico compiuto dai teologi cattolici, spesso a costo di grandi sforzi, nei decenni precedenti il Concilio»; F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 48.

evangelica concretamente vissuta, specialmente quella delle relazioni e della prassi ecumeniche. Di certo, come faceva notare il defunto storico della Chiesa Adrian Hastings l'anno prima della sua prematura scomparsa, la *Dominus Iesus* rappresenta un problema particolare per i cattolici e gli anglicani del Regno Unito. E ancora, nel corso della visita di Giovanni Paolo II in Gran Bretagna nel 1982, all'esimio teologo e pastore anglicano Henry Chadwick, che tanto aveva fatto per rendere possibile e organizzare il viaggio del papa (operando anche perché la visita non fosse all'ultimo cancellata, vista la concomitante guerra delle Falklands), dal papa stesso fu donata in regalo una stola.<sup>59</sup>

Hastings ironicamente si pone la domanda che naturalmente si presenta di fronte alla *Dominus Iesus*: come dobbiamo interpretare il gesto del papa, le sue intenzioni e le sue implicazioni? Oppure, come Hastings aggiunge con humour: «Se il papa diede a Henry Chadwick una stola, simbolo caratteristico del sacerdozio, lo avrà fatto perché il professor Chadwick celebrasse un'Eucaristia invalida?». <sup>60</sup> Ma l'analisi di Hastings prosegue:

«... è una fortuna che oltre a tale gesto significativo noi possediamo anche l'esplicita affermazione di papa Paolo VI, il quale nel 1970 definì la Comunione Anglicana 'sempre amata sorella'. Al contrario della nota sulle 'Chiese sorelle' pubblicata dalla Congregazione del cardinal Ratzinger, questa osservazione di Paolo VI fu inclusa negli *Acta Apostolicae Sedis*. Forse il cardinale sta affermando che papa Paolo si sia sbagliato in quella sua affermazione?». <sup>61</sup>

Sullo stesso argomento Francis Sullivan suggerisce una sorta di *via media* nel porre l'attenzione non semplicemente alla validità di tali ordini sacri, bensì piuttosto «all'evidente fruttuosità» del ministero che essi esprimono:

«... non ci possono essere dubbi circa la vita di grazia e di salvezza da secoli comunicata attraverso la predicazione della parola di Dio e gli altri ministeri nelle Chiese anglicane e protestanti. Non dobbiamo mai dimenticare che la 'pienezza' che il Vaticano II e la *Dominus Iesus* attribuiscono alla Chiesa cattolica è una questione di integrità istituzionale: una pienezza dei mezzi della grazia, che non coincide con la pienezza della grazia stessa. Non è in discussione il fatto che altre comunità cristiane, forse in qualcosa

---

<sup>59</sup> Un'analoga osservazione si trova in N. LASH, *On Defending the Faith*.

<sup>60</sup> A. HASTINGS, *Sisters for All That*.

<sup>61</sup> *Ibidem*. È significativo il fatto che nel commento del cardinale Ratzinger su *Ad Tuendam Fidem* i ministeri della comunione anglicana vengano espressamente nominati.

deficitarie dal punto di vista dei mezzi, possano raggiungere un più alto livello di comunione con Cristo nella fede, speranza e carità rispetto a molte comunità cattoliche. I mezzi della grazia vanno ben utilizzati perché l'effetto si realizzi, e il possesso della pienezza dei mezzi non è garanzia di un loro buon utilizzo». <sup>62</sup>

Alla luce delle nostre precedenti considerazioni, sembrerebbe ormai abbastanza chiaro che uno dei principali problemi del documento è il suo tono di superiorità. Un *leader* autorevole ne parla in un articolo su *The Tablet*:

«In generale viene affermato che il testo non contiene 'nulla di nuovo', eppure le obiezioni vengono sollevate non tanto a proposito di ciò che viene detto, quanto a proposito di ciò che non viene detto, e poi in riferimento a quel tono esclusivista e trionfalistico». <sup>63</sup>

Come notato, moltissimi commentatori della dichiarazione oggi sono dell'opinione che essa venne pubblicata in un momento poco opportuno, utilizzando un linguaggio maldestro e senza tatto. Per molti questo documento è un'ulteriore prova del tentativo di reinterpretare e, per i critici, di capovolgere il senso e lo spirito di quel *consensus fidelium* testimoniato al Vaticano II e sempre più sviluppato e reso concreto nella vita della Chiesa dopo il Concilio.

In effetti, la *Dominus Iesus* è uno straordinario esempio di documento emergente 'dall'interno' di una porzione di una comunità specifica, la quale desidererebbe impegnarsi in un'ermeneutica ecclesiologica; eppure tale tentativo viene in realtà percepito dai critici come un segno ulteriore dell'effettivo rifiuto di intraprendere

---

<sup>62</sup> F.A. SULLIVAN, *Introduction and Ecclesiological Issues*, p. 56. Si veda anche Gregory Baum, che in un suo saggio su «Concilium» si spinge ancora più avanti: «Il Concilio Vaticano II ci ha lasciati inoltre nella confusione a proposito dello *status* della Chiesa Cattolica come l'unica vera Chiesa di Cristo. Il decreto sull'ecumenismo, mentre riconosce i mezzi di grazia e la vita di grazia nelle altre Chiese e onora il loro ruolo nell'economia della salvezza, continua ad affermare la Chiesa cattolica come l'unica Chiesa in cui predomina la pienezza di verità e di grazia. Ma il decreto non spiega che cosa questo significhi. In effetti, esso utilizza il termine 'pienezza' almeno in due significati contraddittori: parla di pienezza di verità, di grazia e dei mezzi di salvezza che attualmente si trovano nella Chiesa cattolica [*Unitatis redintegratio*, 2], e nello stesso tempo parla della pienezza con la quale Cristo vuole che cresca il suo corpo terreno, pienezza che è attesa per il futuro e rappresenta l'obiettivo del movimento ecumenico [*Unitatis redintegratio*, 24]. Ma se la pienezza è un obiettivo da raggiungere nella storia futura sotto la guida dello Spirito Santo, come può ciascuna Chiesa rivendicare per sé una simile pienezza per il tempo presente?»; G. BAUM, *La Chiesa cristiana*, p. 165.

<sup>63</sup> *Damage Limitation Needed*.

uno sforzo ermeneutico vero e significativo, capace cioè di tener conto dell'attuale sensibilità pluralistica, tipica dell'epoca post-moderna in cui viviamo. Di fatto sembra che questo documento sminuisca, e in certi casi addirittura neghi, molti dei positivi passi avanti fatti in precedenza dalla Chiesa cattolica nel dialogo con le altre comunità cristiane, religiose, e umane in generale.<sup>64</sup> Il linguaggio e il tono di questo documento hanno costretto molti, sia all'interno come all'esterno della Chiesa cattolica, a pensare che per la cultura sottostante ai suoi contenuti, sentiti come pronunciamenti assoluti e esclusivisti, siano di fatto impossibili non solo un autentico impegno ermeneutico, tanto necessario per i nostri tempi, ma anche un qualsiasi atteggiamento di dialogo. Certo, secondo questa interpretazione il documento ha svolto davvero un cattivo servizio all'ermeneutica ecclesiale e al dialogo religioso in generale.

E dunque, per i suoi critici, la vera sfida è quella di capire sul serio se un tale cambio di tono e di sfumature nelle affermazioni della Chiesa cattolica ufficiale non indichino di nuovo l'affermarsi di una mentalità ecclesiale neo-esclusivista e il preoccupante riemergere di un linguaggio di superiorità e supremazia – testimoniati non solamente in documenti come la *Dominus Iesus*, ma anche in varie pubblicazioni di studiosi e in quelle tradizioni che cercano di offrire una certezza e una sicurezza tipiche delle società chiuse, quando si sentono minacciate dalla postmodernità: in altre parole, una specie di «riforma transconfessionale».

## 5. *Attenzione alla consultazione e al metodo*

Ma nel contesto specifico della Chiesa cattolica emergono ulteriori questioni. Queste comprendono la modalità stessa con cui i documenti di questa natura sono commissionati, elaborati, abbozzati e pubblicati. In più, la *Dominus Iesus* ha suggerito a molti l'urgente bisogno di una trasformazione complessiva dei processi di comunicazione e di discussione all'interno e all'esterno della

---

<sup>64</sup> Si veda G. BAUM, *Amazing Church*, pp. 114-134, dove egli mette a confronto critico l'ottimo lavoro svolto sul tema del dialogo da altri uffici vaticani, ispirato ai documenti del Vaticano II, con lo stile di documenti quali la *Dominus Iesus*, che contrasta questi positivi sforzi.



Chiesa. Connesso a quest'ultimo tema vi è quello dell'effettiva ampiezza e qualità delle consultazioni operate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede per l'elaborazione di questi autorevoli documenti: per esempio, in che misura sono stati coinvolti nella stesura del documento gruppi di esperti di pluralismo religioso e di ecumenismo?

La dichiarazione ci offre poi un ulteriore spunto, riguardante il ruolo degli altri dicasteri e consigli in relazione alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Infine, il documento rende necessaria un'aperta discussione sulla differenza tra gli elementi fondamentali della dottrina cristiano-cattolica e le opinioni teologiche ed ecclesiologiche. Non possiamo pretendere di coprire tutte queste aree di interesse in un solo volume, e ancor meno in un capitolo, ma almeno accenneremo ad alcuni di questi temi nella misura della loro pertinenza all'obiettivo complessivo di questa nostra ricerca.

Per illustrare il perché le questioni di metodo e i processi di consultazione siano così importanti, visto il tono formalmente autorevole adottato nella *Dominus Iesus* e la dovuta autorità conferitale dai fedeli all'interno della Chiesa e da numerosi commentatori (dal momento che è stata percepita da questi come davvero rappresentativa della dottrina cattolica nella sua totalità e non in riferimento solamente ad alcuni aspetti dottrinali fondamentali), le valutazioni di alcuni esperti in altre discipline possono risultare illuminanti. Un'analisi particolarmente chiarificatrice è quella della biblista Pheme Perkins. Lei esamina il modo in cui il documento mette insieme vari frasi e passaggi biblici, ponendoli a servizio di una più generale argomentazione ecclesiologica e religiosa. Lei trova che la mancanza nel testo di una debita attenzione al contributo della ricerca biblica, al contesto storico-testuale e, soprattutto, al contesto escatologico dei testi neotestamentari sia motivo di particolare preoccupazione.

Evocando le nostre precedenti considerazioni, Perkins sospetta che dietro il trionfalismo del documento si nasconda una profonda ansia, provocata dai capricci del contesto postmoderno tipico degli ultimi anni del ventesimo secolo e dei primi anni del ventunesimo – in modo particolare riferibili all'impatto che il dialogo interecclesiale e interreligioso ha avuto sull'identità della Chiesa cattolica. Non che non ci siano molte importanti questioni da affrontare in relazione a quest'ultimo tema, ma ciò non impedisce alla studiosa di porre un'altra domanda: «Gli autori hanno forse paura di non

mantenere una fedele e credibile testimonianza nei confronti del cosiddetto mondo postmoderno?». <sup>65</sup>

Ma la sua maggiore preoccupazione sorge laddove la *Dominus Iesus* si pone «sulla difensiva» e «confonde secoli di fedele testimonianza al vangelo di Gesù Cristo con ciò che – fatto mai considerato erroneo – ‘la buona notizia’ implica nella concreta situazione storica». <sup>66</sup> Perkins è allarmata soprattutto dall’affermazione del documento in cui si dice che sono in errore coloro che cercano «di leggere e interpretare le scritture fuori dalla Tradizione e dal magistero della Chiesa». <sup>67</sup> Perkins è un’esperta e stimata biblista di fama internazionale. Sarebbe da sciocchi pertanto ignorare la sua preoccupazione, quando afferma che

«la *Dominus Iesus* utilizza esempi tratti dalle scritture ... a sostegno di affermazioni dogmatiche, esempi staccati dal loro contesto, sia nel caso in cui vengano estrapolati da testi canonici, rappresentativi di come il popolo di Dio abbia affrontato situazioni concrete, sia quando essi vengano presi da testi che abbiano avuto un altalenante processo di sedimentazione nell’ambito di circoli ebraici e cristiani». <sup>68</sup>

Perkins è anche impensierita dal fatto che il documento non si limiti a un utilizzo a-contestuale e a-storico delle fonti della Scrittura, con ciò ponendo ulteriormente l’accento, in linea con il dibattito soggiacente a questo volume, sull’esigenza di condurre un’ulteriore indagine sulle implicazioni metodologiche di questa dichiarazione: <sup>69</sup>

«Né alla scrittura né alla tradizione è lasciata la parola se non quando utilizzate dal magistero, che a un occhio inesperto sembra essere fondato nei

---

<sup>65</sup> P. PERKINS, *New Testament Eschatology*, p. 82. L’autrice attinge all’opera del sociologo David Lyon per illustrare come il documento mostri alcuni tipici sintomi di un’istituzione che si sente minacciata dalla postmodernità, nonostante il fatto che in alcuni punti il testo sembri consapevole del fenomeno postmoderno. Cfr. D. LYON, *Jesus in Disneyland*.

<sup>66</sup> P. PERKINS, *New Testament Eschatology*, p. 80.

<sup>67</sup> *Dominus Iesus*, 4.

<sup>68</sup> P. PERKINS, *New Testament Eschatology*, p. 80. Per esemplificare Perkins evidenzia l’uso da parte della *Dominus Iesus* della lettera agli Ebrei in riferimento al sacrificio di Cristo «fatto una volta per sempre». L’autrice nota che il documento non mostra alcuna considerazione del contesto polemico presente in Eb 9,11-14 nei confronti dei sacrifici culturali ebraici del tempo, ormai ritenuti come inferiori (p. 81).

<sup>69</sup> Si veda anche, come ulteriore esempio, J. RATZINGER, *La Chiesa*, specialmente il primo cap. («Origine e natura della Chiesa», pp. 9-31). Qui la preoccupazione non sembra essere tanto per la testimonianza neotestamentaria stessa, quanto per i temi contemporanei e le controversie ecclesiologiche, nonostante in apparenza si adotti una metodologia che sembrerebbe rifarsi alle fonti.

documenti ecclesiali, i quali a loro volta sono trattati come se enunciassero proposizioni universali e univoche che non hanno alcun bisogno di contestualizzazione o di discussione. Così perfino gli esegeti che concordano nel dire che molto di ciò che la *Dominus Iesus* desidera affermare sia cruciale per la nostra identità cattolica, e perfino che si possa ritrovare nelle scritture e nella tradizione, se ne vanno via come se avessero preso un inatteso pugno in faccia». <sup>70</sup>

Ma forse la tendenza più significativa che Perkins rintraccia nel documento, e in cui possiamo anche riconoscere la risposta che la dichiarazione intende offrire alla postmodernità, è il fatto che «esso non sa minimamente ascoltare le tonalità escatologiche dei testi neotestamentari», <sup>71</sup> privandosi così della possibilità di essere attento pure a coloro che nel mondo hanno maggiormente bisogno della voce del vangelo e che in molti modi più somigliano alla gente a cui e per cui il vangelo fu predicato per la prima volta. Questi sono i «senza-scelta», quelli che oggi sono resi ancor più impotenti dai mali postmoderni della globalizzazione, e che David Lyon definisce come gli ‘alter-ego’ socio-economici delle *élites* sempre più privilegiate in termini di istruzione, tecnologia, possibilità di movimento internazionale ecc. <sup>72</sup> Oggi il vangelo, come allora, dà loro speranza. Ma è la speranza nella «fine» a cui i primi cristiani credevano. Perkins percepisce nella rinuncia a forme di ecclesiologia «orientate al regno» – visto che la *Dominus Iesus* ritiene che esse separino eccessivamente il regno da Cristo e dalla Chiesa – un primo segno di tale mancata attenzione nei confronti dell’escatologia. <sup>73</sup>

Perkins ci ricorda che dobbiamo distinguere tra la grazia divina che la Chiesa può comunicare e «le persone e le circostanze particolari a cui è stata affidata l’autorità ecclesiale» le quali, a differenza della prima, perennemente legata a Cristo, rimangono invece «sempre sotto il giudizio di Dio». <sup>74</sup> E così conclude:

«La *Dominus Iesus* parla con la voce delle *élite* del villaggio globale del ventunesimo secolo, non con la voce dei pii e degli umili come Maria e Pietro – e nemmeno con quella della Chiesa divisa e perseguitata, ma in crescita, dei secoli pre-costantiniani. Questi cristiani sapevano bene che

---

<sup>70</sup> P. PERKINS, *New Testament Eschatology*, pp. 81-82.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 82-83; D. LYON, *Jesus in Disneyland*, p. 145.

<sup>73</sup> E Perkins ritiene che l’autore (o gli autori) della *Dominus Iesus* non siano «più abili nel leggere i testi patristici di quanto non lo fossero nel leggere il Nuovo Testamento»; P. PERKINS, *New Testament Eschatology*, p. 83.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

se non fosse stato per la potenza sostenitrice di Dio, essi sarebbero stati annientati. E speravano nella venuta del Signore, proprio a motivo della loro così fragile esistenza». <sup>75</sup>

Perkins prosegue nel ricordarci che il Nuovo Testamento annuncia tutto il suo messaggio di evangelizzazione da una prospettiva marginale, del tutto opposta a quella del «potere centrale». <sup>76</sup> Quest'ultimo sposa la «trionfalistica escatologia iper-realizzata» (soprattutto nell'identificazione esagerata del Regno con la Chiesa) della *Dominus Iesus* – ed è ironico il fatto che il documento citi Paolo, che rimproverò duramente i Corinzi per lo stesso motivo, citazione che rende più grave l'apparente disattenzione del documento nei confronti del carattere umile, e centrato sulla croce, della comprensione paolina dell'autorità apostolica. <sup>77</sup> La schietta conclusione di Perkins è che

«la *Dominus Iesus* presume che i cattolici ricavano la loro fede non dalla Scrittura e neppure dalla Tradizione, da cui si ricavano frasi d'effetto e citazioni per artifizi puramente retorici, ma dai documenti ecclesiali. Le conseguenze di tale mancanza di considerazione per le fonti della rivelazione è una forma di estraniamento fra gli autori di questi documenti e il resto dei fedeli, al punto che la pur legittima preoccupazione circa il mantenimento dei concetti fondamentali della fede cristiana sembra ridursi praticamente ad un puro gioco di potere». <sup>78</sup>

Anche nel caso in cui l'aperta critica della Perkins si dimostrasse giusta solo in parte, e personalmente sono d'accordo con la maggior parte di ciò che scrive, non sarebbe questo un ulteriore segno delle difficoltà sollevate da un approccio neo-esclusivista al mondo postmoderno, approccio che indebolisce il potere della Chiesa di pronunciarsi a nome di coloro per i quali il vangelo le conferisce l'incarico di parlare?

Perlomeno, non suggerisce che la possibile «linea di frattura» manifestata dalle lotte non solo tra le teologie della liberazione e la Congregazione per la Dottrina della Fede negli anni Ottanta (presagita dalle indagini avvenute negli anni Settanta), ma anche tra la stessa Congregazione e le teologie dell'inculturazione e della contestualizzazione, non riveli forse una faglia ben più profonda

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 83-84.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 88.

riguardante il modo migliore per affrontare l'oppressione a cui sono oggi sottomessi i più deboli tra i fratelli di Cristo?<sup>79</sup> E se, come suggerisce la Perkins, i fedeli percepiscono la *Dominus Iesus* e simili pronunciamenti come un semplice «gioco di potere», significa allora che certi ambienti e uffici della Chiesa di Roma si sono dimenticati degli avvertimenti di Foucault circa le interazioni tra il potere e la concreta e autentica esistenza umana, individuale e comunitaria?

A questo punto rimane da vedere se questo documento sarà pienamente abbracciato dalla Chiesa intera come definitivamente autorevole o se i suoi detrattori riusciranno a confinarlo – seppur non senza imbarazzi – su polverosi scaffali, suscitando poi l'appassionato interesse solamente degli studenti di storia ecclesiastica, ecumenica e interreligiosa (destino di così tanti testi pubblicati dalle autorità ecclesiastiche). Si vedrà in futuro quale giudizio la storia riserverà alla *Dominus Iesus*. Per allora, l'arrivo di un altro papato e/o di un Concilio ecumenico potrebbero fortemente offuscarne gli effetti e ridurne l'importanza.<sup>80</sup>

Ciononostante, il documento sembrerebbe rappresentare sia un sintomo che una causa della situazione che la Chiesa si trova a fronteggiare nell'attuale epoca postmoderna. Esso illustra molti dei principali e pressanti temi che oggi sono oggetto di preoccupazione, e perciò è utile come ottimo caso di studio da discutere nei vari ambiti ecclesiali, da quelli più locali a quelli più ampi, e negli ambienti religiosi pure delle altre fedi (o di nessuna fede) in relazione al ruolo e al futuro della Chiesa cattolica nel contesto postmoderno.<sup>81</sup> E sempre più centrale in tali dibattiti sarà l'agenda ecclesiale portata avanti da papa Benedetto XVI. E, naturalmente, la visione ratzingeriana delle sfide che la postmodernità pone al cristianesimo – in particolare la «confusione babelica» della

---

<sup>79</sup> Cfr. G. MANNION, *What's in a Name?*.

<sup>80</sup> Si attende con grande speranza la riflessione che emergerà dal prossimo documento del Consiglio Ecumenico delle Chiese, intitolato *La natura e la missione della Chiesa*. [Il documento è stato pubblicato nel 2005: cfr. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *La natura e la missione della Chiesa*, n.d.t.].

<sup>81</sup> Come esempi di ulteriori interpretazioni significative e di reazioni al documento si vedano J. D'ARCY MAY, *Catholic Fundamentalism?*; C. VAN WIJNBERGEN, *Reazioni alla «Dominus Iesus»*; R.P. MCBRIEN, *«Dominus Iesus»*; F.A. SULLIVAN, *The Impact of «Dominus Iesus»*. Oltre a questo articolo di Sullivan, sul numero di «America» del 28 ottobre 2000 vi furono altri commenti al documento: cfr. M.A. FAHEY, *«Am I My Sister's Keeper?»*; F.X. CLOONEY, *«Dominus Iesus»*, oltre all'editoriale dal titolo *Ecumenical Courtesy*. Si veda infine J. PRIOR, *«Dominus Iesus» or a Plea to Humility?*.

Chiesa,<sup>82</sup> apertamente condivisa da una larga fetta di cattolici, non è certo isolata, se solo si considerano gli sviluppi analoghi nelle altre confessioni cristiane.

In definitiva, allora, un dibattito realmente postmoderno stava già imperversando quando la *Dominus Iesus* fu scritta, pubblicata e discussa. Ma lo stesso mondo postmoderno è molto mutato dall'uscita del documento, considerando eventi come l'11 settembre, le successive atrocità in varie parti del globo, le guerre in Afghanistan e in Iraq, assieme a una terribile e apparentemente inarrestabile spirale di violenza, per non parlare della continua violazione della dignità umana e dei diritti dell'uomo, che non di rado viene fatta passare per legittima guerra contro il terrorismo (ma spesso con l'utilizzo delle strategie più terrificanti per raggiungere l'obiettivo prefissato). In un mondo sempre più polarizzato, diviso da tendenze di fede e di cultura segnate da varie forme di pensiero «fondamentalista» (sia religioso, politico, scientifico, economico, o d'altro genere), i pericoli di accentuare le differenze in senso soprattutto negativo – mettendo in ombra la necessità del dialogo e dello spirito di comunione – sono stati percepiti dai credenti di tutte le fedi (e da persone non credenti) con un grado di intensità forse mai prima avvertito, almeno dai tempi delle atrocità avvenute durante le guerre mondiali del ventesimo secolo.

Occorre pure riconoscere come talvolta papa Benedetto abbia cercato di contrastare i mali che potevano emergere da tali accentuazioni negative della differenza, come quella volta che, nel messaggio per il nuovo anno 2006, egli si impegnò nell'esortare tutti a vedere il mondo come un'unica famiglia umana. E, naturalmente, il ministero di unità del «servo dei servi di Dio» è un compito del tutto diverso da quello di prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Papa Benedetto ha dichiarato che l'unità dei cristiani è la sua priorità principale. Anche per questo i capitoli seguenti cercheranno di offrire una critica costruttiva nello sforzo di offrire un aiuto, dando un pur limitato contributo e una direzione da seguire: quella di coltivare il confronto e il dialogo all'interno della famiglia umana e di stimolare ancor più l'apporto cattolico in tal senso. Perché a questa missione è chiamata la Chiesa. Alcuni suggerirebbero che il fatto che la *Dominus Iesus* abbia creato così tanti dissapori, e una tale ricchezza di dibattiti conseguenti, sia un

---

<sup>82</sup> J. RATZINGER, *Riflessioni preliminari*, p. 54.

segno positivo. La Chiesa non si troverebbe in una situazione così negativa, come nel caso in cui oscurasse e reprimesse tutte le forme di dissenso e di disaccordo.

Ma episodi come quella che è stata considerata come «l'incorporazione» del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso nel Pontificio consiglio per la cultura, assieme alla controversa «interpretazione» di papa Benedetto durante la *lectio* da lui tenuta nel settembre del 2006 a Ratisbona, che causò sentimenti di profondo sdegno e offesa da parte di molti musulmani, stanno a dimostrare che su molti di questi temi la preoccupazione è ancora motivata.

Il carattere e il tono della *Dominus Iesus* e dell'ecclesiologia che la sostiene e che vi è espressa sono, come ormai sembrerebbe chiaro, davvero differenti dal carattere, dal tono e dall'ecclesiologia dei documenti del Vaticano II. In quest'analisi conclusiva, allora, la citazione di un intervento di Eugene D'Souza, arcivescovo di Bhopal, da lui tenuto durante le sedute conciliari mentre si discuteva sul tema dell'ecumenismo, riassume e illustra egregiamente questa differenza:

«Senza dubbio noi cattolici non abbiamo bisogno di coltivare un complesso di inferiorità. Ma ora è venuto per noi il tempo, pur se con grande ritardo, di sbarazzarci pure di qualsiasi complesso di superiorità. E sicuramente dobbiamo fare del nostro meglio per liberarci dalla solita semplificazione: 'Noi possediamo la verità; gli altri o dicono le stesse cose che diciamo noi o sono in errore; perciò non abbiamo alcun bisogno di ascoltarli, se non per rifiutarli'. Orazio afferma: 'È legittimo imparare dal proprio nemico' – *a fortiori* dai fratelli in Cristo. Perché 'cattolico' significa 'universale'. Come Cristo prese su di sé ogni aspetto umano, eccettuato il peccato, allo stesso modo il vero cattolicesimo deve prendere su di sé tutto ciò che è cristiano, rinunciando alle contrapposizioni. In realtà, delle principali primizie di rinnovamento siamo grandemente debitori agli altri – ai Protestanti per il movimento biblico, agli Ortodossi per il movimento liturgico. Contando sul loro aiuto, abbandoniamo quelle tradizioni che appartengono solo a singole scuole teologiche, sensibilità nazionali, specifiche comunità religiose, tradizioni che sono state ripetutamente confuse con la Tradizione con la maiuscola. Oppure facciamo in modo che certe devozioni superficiali e periferiche lascino spazio agli elementi davvero essenziali e centrali. Tutto ciò ci aiuterà a comprendere più compiutamente il mistero di Cristo e della Chiesa».<sup>83</sup>

Ma qui, allora, occorre ribadire che questo volume sta sostenendo una tesi: ogni allontanamento dall'idea di «Chiesa aperta», idea a cui il Vaticano II diede impulso, porta molto probabilmente la

---

<sup>83</sup> E. D'SOUZA, *Intellectual Humility*, p. 142.

Chiesa a ulteriori frustrazioni nel suo compito di attuare la propria missione evangelica ai nostri giorni. Meglio sarebbe che la Chiesa, invece di lasciare che prevalga una narrazione «chiusa» (per usare il termine di Lieven Boeve) – da noi definita come un «paradigma ecclesiologico ufficiale» imposto dall'alto<sup>84</sup> – ritornasse ancora una volta a discernere i «segni dei tempi» secondo una prospettiva aperta, costruttiva e comunque critica,<sup>85</sup> autonoma.

Come disse Jean-François Lyotard in risposta alle forze reazionarie, ampiamente presenti a livello culturale, artistico, intellettuale, scientifico e politico, e attive nel resistere 'al postmoderno' – considerazione che, a mio avviso, porta in sé delle sicure implicazioni teologiche per l'oggi: «La risposta è: guerra al tutto, rechiamo testimonianza dell'impresentabile, attiviamo i dissidi, salviamo l'onore del nome».<sup>86</sup> Perciò la Chiesa oggi ha bisogno di promuovere e sviluppare, in senso «critico e postmoderno», la sua specifica consapevolezza ecclesiologica. PHEME PERKINS crede che la mancanza di attenzione escatologica da parte di *Dominus Iesus* potrebbe indebolire la comprensione ecclesiale del modo in cui Cristo intendesse inviare i suoi discepoli ad annunciare il suo messaggio a tutte le nazioni. I primi cristiani, sembrerebbe, sapevano meglio come «evangelizzare un mondo pieno di tradizioni religiose concorrenti».<sup>87</sup> Boeve avverte che

«ogni narrazione (chiusa, o dominante) che punti alla riduzione autoritaria della molteplicità a motivo delle sue stesse premesse (di fatto negando all'altro, all'altra o al reale la rispettiva alterità) si espone alla critica. Secondo la prospettiva postmoderna sembrerebbe che solo quelle narrazioni che ammettono il carattere specifico e limitato della propria visione e che

---

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, Parte prima.

<sup>85</sup> Non si scordi l'ammirazione di Baum, in *Amazing Church*, per il fatto che la Chiesa del Vaticano II seppe apprendere dalla modernità, e nello stesso tempo contribuì a smascherarne il «lato oscuro»; e altrettanto vanno segnalati i parallelismi che egli traccia tra la Chiesa conciliare e postconciliare e la teoria critica.

<sup>86</sup> J.-F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, p. 24. Potrebbe essere ulteriormente istruttiva una riflessione sulle interessanti argomentazioni presentate in questo testo lyotardiano, in particolare nelle pp. 21-23, cogliendone specialmente le risonanze e le implicazioni teologiche: qui siamo noi, ovviamente, a tracciare dei parallelismi tra la sua nozione di «impresentabile» e il pensiero trascendentale moderno e postmoderno, e anche con i recenti *revival* della teologia mistica, tenendo conto della grande tradizione della teologia cristiana (e di tradizioni analoghe presenti nelle altre religioni mondiali), la quale riconosce che Dio, nella sua stessa divinità ed essenza, in ultima istanza si pone oltre ogni comprensione umana autosufficiente e definitiva, e così oltre qualsiasi rappresentazione.

<sup>87</sup> P. PERKINS, *New Testament Eschatology*, p. 88.



dichiarano l'impossibilità di includere tutto il resto possono rivendicare una piena legittimità».<sup>88</sup>

I nostri prossimi capitoli cercheranno di delineare ciò che la Chiesa potrebbe ottenere dallo sviluppo di una specifica comprensione ecclesiologica dei nostri tempi alla luce di una « postmoderna consapevolezza critica ».

---

<sup>88</sup> L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 91.



Parte terza

**L'arte di costruire ponti**



## Dalla disputa al confronto

Fin qui abbiamo incontrato un certo numero di temi e di situazioni che si dimostrano negativi per la comunione e lo spirito di condivisione dei cattolici dei nostri giorni. Abbiamo identificato tali difficoltà soprattutto in alcuni sviluppi problematici, come quelli legati all'avvento del neoesclusivismo, al tentativo di imporre una specie di ecclesiologia ufficiale all'intera Chiesa universale, e ad una mentalità autocentrata e desiderosa di estraniarsi dal mondo che ha ostacolato il cammino ecumenico e il dialogo con le altre fedi.

Oltre a questo, si è visto che questa nuova, attuale *impasse* ecclesiologica riguardante l'unità e la diversità, assieme ai dibattiti circa lo spazio della Chiesa locale in relazione alla Chiesa universale, ha avuto un enorme effetto sulla vita e sull'armonia della comunione cattolica degli ultimi decenni. Occorre quindi riconoscere la necessità di un'operazione ermeneutica nei confronti della relazione tra la Chiesa cattolica e le religioni «altre». Questi temi sono stati oggetto di discussione nella Seconda parte.

Potremmo ora proseguire nel tracciare l'evoluzione successiva di tale tendenza, mettendo soprattutto in luce «l'infallibilismo strisciante» e le tentazioni assolutiste del magistero nell'epoca postmoderna, l'intolleranza nei confronti del dissenso verso i pronunciamenti ufficiali e la concomitante «domanda» di obbedienza, le problematiche legate alla natura, alla comprensione e all'esercizio dell'autorità nell'odierno insegnamento ecclesiale, e il ruolo proprio dei teologi cattolici.

Ma l'unico comune denominatore di tutto questo risulta essere una sensazione, condivisa da tanti, troppi cattolici: molti di coloro che sono rivestiti di una qualche autorità ecclesiale, specialmente a Roma, sembrano ascoltare esclusivamente le voci che si trovano d'accordo con l'ecclesiologia 'modellocentrica' da loro proposta e con gli elementi essenziali che ne costituiscono il fondamento.

E allora il dialogo tra coloro che si trovano nella Chiesa in una posizione di eminente autorità e coloro nei confronti dei quali e, non dimentichiamolo, a nome dei quali questa autorità viene esercitata, non sembra essere davvero un dialogo autentico. In effetti, se si prende a esempio un documento ufficiale come la *Donum Veritatis*, si vede come le voci che non si armonizzano con le opinioni ufficiali in essa espresse non solo vengono ignorate (non essendo ritenute valide interlocutrici nella discussione); esse vengono immediatamente rigettate, in quanto voci di dissenso. Inoltre, occorre ricordarlo, non sono solo le richieste dei laici o di quelli ritenuti 'meno' importanti tra il clero e tra i religiosi a trovare poco ascolto. Paul Lakeland arriva a dire che la «più grande tragedia» avvenuta durante il pontificato di Giovanni Paolo II «è stato il fallimento della realizzazione della collegialità come realtà vivente».<sup>1</sup> In ciò abbiamo visto il segno di qualcosa che non funziona, e abbiamo tentato di approfondire le ragioni per cui tali svolte ecclesiologiche non stiano contribuendo ad aiutare la Chiesa nel suo tentativo di vivere sul serio la missione evangelica nei tempi postmoderni. Molte volte le questioni incontrate ci hanno spinto in direzione dell'incontro ecclesiale e del dialogo, fattori sempre più necessari, da ricercare sempre di più e sempre meglio, in quantità e qualità.

Perciò questo capitolo vuole portare avanti la tesi della necessità ecclesiale, dottrinale e morale di un dialogo genuino e ad ampio raggio non solamente all'interno della Chiesa cattolica, ma anche all'esterno, con gli appartenenti a confessioni cristiane e a religioni diverse, e pure con coloro che non si riconoscono in alcun credo. Il Vaticano II ha incoraggiato questo approccio. I capitoli precedenti confermano che la chiamata della Chiesa all'incontro e al dialogo si è in qualche modo attenuata negli ultimi decenni. Proprio per questo motivo dobbiamo ricercare le modalità attraverso cui la missione della Chiesa possa rianimarsi, puntando in primo luogo sul dialogo all'interno della confessione cattolica.

Non ci occuperemo qui dell'incessante e ammirevole opera dei vari pontifici consigli, dei gruppi e delle commissioni, cristiani e interreligiosi, sia bilaterali che multilaterali, che si dedicano senza sosta a efficaci iniziative per progredire nel campo del dialogo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> P. LAKELAND, *Liberation of the Laity*, p. 115.

<sup>2</sup> Cfr. G. BAUM, *Amazing Church*, capp. 4 e 5.

Stiamo piuttosto ponendo l'accento sull'*impasse* più generale che sembra aver colpito l'intera Chiesa rispetto al dialogo – un blocco che intralcia e perfino contraddice buona parte dell'ottimo lavoro promosso da queste realtà istituzionali e non.

Non bastasse, le considerazioni anche molto positive che vari dicasteri esprimono nei confronti del dialogo, come pure alcune affermazioni pontificie dai toni simili, di solito si riferiscono al dialogo della Chiesa *ad extra* (cioè con gli altri cristiani e credenti).

A differenza di papa Paolo VI e dell'*Ecclesiam suam*, come vedremo, tali opinioni nei tempi recenti non sembrano essere sufficientemente applicate alla Chiesa cattolica *ad intra*. Infatti, come illustra ampiamente la prima enciclica di papa Benedetto, divisioni e disaccordi ostacolano in modo abbastanza evidente la stessa attività della Chiesa – la sua missione di annunciare il vangelo, e di mettere in pratica la sua radicale visione di amore. Anche le osservazioni di Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* dimostrano chiaramente come vi siano divisioni sul cammino dell'evangelizzazione (vale a dire della predicazione evangelica e della sua realizzazione):

«La forza dell'evangelizzazione risulterà molto diminuita se coloro che annunziano il vangelo sono divisi tra di loro da tante specie di rotture. Non starebbe forse qui uno dei grandi malesseri dell'evangelizzazione oggi? Infatti, se il vangelo che proclamiamo appare lacerato da discussioni dottrinali, da polarizzazioni ideologiche o da condanne reciproche tra cristiani ... come potrebbero coloro a cui è rivolta la nostra predicazione non sentirsene turbati, disorientati, se non addirittura scandalizzati?».<sup>3</sup>

Peter Hebblethwaite, commentando proprio questo passaggio, ha intuito come l'intera *Evangelii nuntiandi* costituisse un «accorato appello» da parte di Paolo VI «in favore dell'unità della Chiesa, senza la quale l'opera di evangelizzazione non potrà assolutamente prendere il volo».<sup>4</sup> Tali opinioni erano il segno di un'aperta e sincera volontà di impegnarsi perché fosse salvaguardato non solo lo spirito del Vaticano II, ma di un'intera epoca.

Ora, ovviamente, alcuni potrebbero affermare che in questo libro si stia portando avanti una critica eccessiva, senza carità, affrontando argomenti in modo poco equo. Si potrebbe discutere qui il 'tono' di tale critica. Alcuni sostenitori di tale posizione, va però detto, sembrano essere condizionati dal recente clima di

---

<sup>3</sup> Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 77.

<sup>4</sup> P. HEBBLETHWAITE, *The Year of Three Popes*, p. 18.

amnesia ecclesiologica e di revisionismo ecclesiale presenti nella Chiesa odierna. Inoltre, cosa che desta ancor maggior preoccupazione, questo atteggiamento è oggi tipico di alcuni, all'interno della Chiesa, che semplicemente non concepiscono le critiche rivolte all'autorità ecclesiastica, raccomandando invece un'obbedienza cieca e ossequiosa, indifferente nei confronti delle conseguenze di certi pronunciamenti e di certe iniziative da parte di coloro che nella Chiesa detengono posizioni di autorità e di potere. Di fronte a tale accusa replicherei che, invece di quell'«accorato appello» all'unità di Paolo VI, negli ultimi decenni, come si è visto in precedenza, abbiamo assistito al tentativo sistematico di reprimere qualsiasi voce di dissenso nei confronti dell'autorità della Chiesa ufficiale, in un modo che si può definire oppressivo, oltre i limiti del ruolo magisteriale, e in aperta contraddizione rispetto allo spirito di carità e di dialogo che, come vedremo, sono stati la vera eredità ecclesiologica e missionaria sia del Vaticano II che del pontificato di Paolo VI. In altre parole, occorre rivolgere un invito e una sfida sia a coloro che, per varie ragioni, non colgono la necessità di un autentico dialogo, o addirittura ne ostacolano la realizzazione, sia a quelli che liquidano in fretta tutte le forme del cosiddetto «dissenso». E tale sfida va posta a tutti i livelli, morale, teologico (e quindi anche dottrinale), evangelico e pastorale, ecclesiologico.

Gli scritti, le lettere, le omelie e i pronunciamenti sia di Giovanni Paolo II che di Benedetto XVI (quest'ultimo prima e dopo la sua elezione) contengono molti richiami al dialogo. E tutti nella Chiesa devono mostrarsi grati per il fatto che il dialogo rimanga un tema presente anche nei recenti interventi papali. Ma se si vuole che tali espressioni e atteggiamenti portino frutti duraturi, e non siano giudicati magari con un pizzico di ironia, oppure perché non vengano interpretati solo come affermazioni puramente retoriche, utili a nascondere intenzioni diverse, occorre fare ben altro, cercando sul serio di favorire un sincero dialogo all'interno e all'esterno della Chiesa. Questa sarà la preoccupazione del presente capitolo e del prossimo.

A questo punto vorrei esprimere la convinzione che il dialogo all'interno della Chiesa non è meno importante rispetto al dialogo oltre i confini della comunione cattolica. Infatti, se il vero dialogo non nasce e non fiorisce dentro la Chiesa, come si può sperare che i cristiani instaurino un dialogo fruttuoso e duraturo con gli altri? Ed è merito di molti membri della Chiesa se tale dialogo ecume-



nico sia fiorito e continui ancora oggi a prosperare a dispetto della pochezza del dialogo all'interno della comunità cattolica. Qui, forse, potremmo prendere spunto e imparare dai successi ottenuti in campo ecumenico e applicarne la metodologia nei confronti del dialogo con i 'più vicini a casa'. Ciò porterebbe degli indubbi vantaggi. Viceversa, la crescita di questo dialogo avrebbe sicuri effetti benefici sull'incontro *ad extra*, ecumenico, interreligioso e globale.

Come si può elaborare un diverso approccio, secondo modalità più positive, in riferimento a tali questioni? Quali principi metodologici potrebbero essere pensati per dare sostanza a tale obiettivo? Per prima cosa, le recenti ricerche suggeriscono l'indispensabile adozione di un metodo dialogico.<sup>5</sup>

Ma un vero dialogo non può mai essere unidirezionale. In vista del dialogo, vi è la necessità di dare forma e consistenza a ciò che potrebbe diventare un vero e proprio metodo sistematico e dialogico.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Ad esempio, i vari progetti di ricerca, conferenze e pubblicazioni promosse in varie iniziative, quali la britannica «Queen's Foundation Working Party on Authority and Governance in the Roman Catholic Church»; la statunitense «Common Ground Initiative»; il progetto «Reflexiones Sobre La Autoridad Y Su Ejercicio En La Iglesia Catolica» presso il Centro Bellarmino di Santiago del Cile; quello dell'«Authority and Governance Seminars» presso il Jesuit Institute del Boston College, che di recente ha inoltre proposto un grande e straordinario programma sul tema «Church in the Twenty-first Century», sotto la direzione di Timothy Muldoon. Anche il progetto inglese di Paul D. Murray, presso la Durham University, che intende esplorare il «Receptive Ecumenism», può essere molto promettente per il nostro procedere. Infine, si vedano le relazioni, veramente ricche di spunti e di piste significative, tenutesi a un convegno svoltosi all'inizio del 2006 in onore del cardinale Walter Kasper, cfr. *Catholic Learning*, oltre che il successivo volume omonimo, cfr. P.D. MURRAY (edd), *Catholic Learning*. Sul concetto di ecclesiologia del dialogo si veda inoltre l'imponente studio di B. HINZE, *Practices of Dialogue*. In questo volume faccio presente la pressante necessità di un'ecclesiologia del dialogo e indico possibili vie tramite le quali si possa sviluppare una metodologia in tale senso. Sia il volume curato da Murray, sia quello scritto da Hinze approfondiscono gli aspetti metodologici di ciò che può servire per la crescita del dialogo.

<sup>6</sup> [A proposito del termine *conversational*, si è preferito tradurlo semplicemente con 'dialogico', e non con vocaboli più specifici e tecnici, come 'conversazionale' o 'dialogale', n.d.t.]. Si noti che il documento pubblicato nel 1970 dal Segretariato per l'unità dei Cristiani, dal titolo *Riflessioni e suggerimenti circa il dialogo ecumenico*, frutto di varie consultazioni a partire dal 1966 in poi, non appare negli *Acta Apostolicae Sedis*. Il documento «ha cercato di offrire alcuni orientamenti per un importante fenomeno moderno (lo sviluppo del dialogo nel mondo moderno, e specialmente tra i cristiani)» alla luce del Vaticano II e di altri pronunciamenti magisteriali di quel periodo. Si veda il testo del documento in SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Riflessioni e suggerimenti circa il dialogo ecumenico*. In esso vi sono varie sezioni, intitolate «Natura e scopo del dialogo ecumenico», «Fondamenti», «Condizioni», «Metodo», «Soggetti e forme» del dialogo. Vi si afferma che il documento «cerca di dare orientamenti pastorali dottrinalmente fondati», *ibidem*, 2694. Qui si ribadisce la necessità teologica del dialogo. Si vedano, inoltre, alcuni successivi documenti degli uffici romani, specialmente *Dialogo e Missione*, pubblicato nel 1984 dal Segretariato per i non

A tal fine si potrebbe apprendere molto dalle esperienze ecumeniche, per poi a nostra volta offrire un contributo, seppure minimo, a ulteriori iniziative future nell'ambito del dialogo ecumenico. In che modo è possibile promuovere quella varietà e ricchezza di confronto e di incontri di cui la Chiesa ha oggi così urgente bisogno? Questo capitolo intende occuparsi proprio di queste questioni.

## 1. 'L'eredità' del Vaticano II?

Un'altra fondamentale area di *impasse* – connessa a tutti i temi sopra menzionati, incontrati in varie forme lungo il nostro percorso – riguarda l'eredità del Vaticano II. Esiste grande disaccordo su quali siano 'l'autentica' visione ecclesiologica del Concilio e il suo vero lascito. Tutte le prospettive teologiche pretendono di esserne i 'veri eredi' e continuatori, da quella proposta dal cardinal Ratzinger a quella dei teologi della liberazione, dagli appartenenti alla corrente che chiameremo *Communio* ai sostenitori di quella che scegliamo di definire con il termine *Concilium*.

Desidero però esprimere una convinzione: coloro che tentassero di trovare nei documenti del Vaticano II una qualche ecclesiologia 'definitiva' e rigidamente fissata, cercherebbero la cosa sbagliata nel posto sbagliato. E questo a prescindere dal fruttuoso dibattito della *Lumen gentium* circa le varie immagini e concezioni di Chiesa, culminate nell'espressione «popolo di Dio». Ritengo, invece, che la perenne eredità lasciata dal Vaticano II, in linea con la richiesta di aggiornamento fatta da Giovanni XXIII, sia proprio il fedele impegno per il dialogo all'interno dell'umanità. Perciò, in un'epoca postmoderna e globalizzata, quando tutti i tipi di conflitto assumono una rilevanza mondiale senza precedenti, tale visione rimane tanto importante quanto piena di speranza. A essa ora dobbiamo porre attenzione, in particolare rileggendo il documento conciliare che articolò in modo completo la nozione di ecclesiologia dialogica.

Il Vaticano II non fu un Concilio in cui si raggiunsero accordi definitivi e rigidi, date le differenze di opinioni in esso presenti. Infatti, i Padri conciliari molto saggiamente evitarono pronuncia-

---

cristiani e *Dialogo e Annuncio*, pubblicato nel 1991 dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (quest'organismo nel 1988 sostituì il Segretariato per i non cristiani). Questi documenti sono commentati in G. BAUM, *Amazing Church*, cap. quinto.

menti risolutivi su una grande varietà di argomenti, laddove intuirono che il dialogo fosse preferibile a dichiarazioni 'pontificanti', anche in senso letterale. Negli anni recenti si è diffusa l'abitudine di operare una specie di censura nei confronti della *Gaudium et spes*, o quanto meno di qualificarne l'importanza e il significato (in senso riduttivo) alla luce di una particolare interpretazione della *Lumen gentium*. In effetti, alcuni critici all'interno della comunità ecclesiale, dai più conservatori ai più radicali e liberali, l'hanno ritenuta assolutamente datata per i nostri giorni, incapace di offrire ancora un qualche contributo positivo alla realtà odierna. Altri cercano di individuarne le 'colpe' nel fatto di essere stata il risultato della visione eccessivamente 'ottimistica' dei francesi, a scapito della prospettiva 'tedesca', più pessimista (tali critiche, però, mancano di contestualizzare sufficientemente i dibattiti nel loro retroterra specifico, quello appunto conciliare).

A parte il fatto che queste osservazioni possono dipendere da una certa dimenticanza di ciò che il testo della costituzione realmente afferma, esse inoltre mostrano di fraintendere totalmente la peculiare tipologia di un documento come la *Gaudium et spes*. In essa vi sono senza dubbio alcune sezioni che riguardano fenomeni sociali, politici ed ecclesiali tipici degli anni Sessanta. Quindi, come è naturale, questi aspetti appariranno oggi datati. Ma la parte di gran lunga maggiore del documento non si preoccupa di offrire un qualche insegnamento di tipo descrittivo, prescrittivo o addirittura definitivo: la sua preoccupazione è del tutto diversa.

Non va dimenticato (e lo ripetiamo, dal momento che molti, negli anni recenti, sembrano invece sottovalutare le reali implicazioni di questo fatto) che la *Gaudium et spes* non è una costituzione dogmatica, bensì pastorale. Essa intendeva offrire linee guida generali, incoraggiamenti e indicazioni metodologiche su come i membri della Chiesa potessero meglio discernere gli ormai famosi «segni dei tempi», e così vivere con spirito rinnovato la missione del vangelo ai loro giorni. Va segnalato, poi, che la traduzione inglese del titolo della Costituzione pastorale «sarebbe dovuta essere non sulla Chiesa nel mondo moderno» – espressione che oggi può sembrare obsoleta per chi è cresciuto in una cultura che ha ormai compreso il superamento, per molti aspetti, della modernità (dal momento che il posto di quest'ultima, secondo alcuni, sarebbe ormai occupato dalla postmodernità, dalla fine della storia, da un «audace nuovo ordine mondiale», o da qualsiasi altra cosa che ben si adatti alla

loro particolare prospettiva). Il testo latino e la maggior parte delle altre traduzioni parlano della Chiesa «nell'epoca contemporanea», oppure della Chiesa «nel mondo di oggi». <sup>7</sup> Perciò il titolo più adatto sarebbe «Costituzione pastorale sulla Chiesa 'del nostro tempo'». <sup>8</sup>

Se si legge l'intero documento in quest'ottica, risulta evidente che molti dei suoi contenuti siano ancor oggi di grande rilevanza, pieni di intuizioni e di stimoli positivi, così come lo furono quando, proprio nei giorni conclusivi del Concilio, giorni pieni di speranza, la costituzione veniva promulgata. Proprio perché essa è una costituzione pastorale, il suo insegnamento è meno preoccupato di definire i dettagli dottrinali, mentre è più interessata a offrire una traccia di metodo pastorale che renda più efficaci e dinamiche la visione e la missione della Chiesa. Per questo essa si pone in diretta contrapposizione verso qualsiasi tipo di ecclesiologia «modellocentrica» o «ufficiale», fissata e deterministica. La *Gaudium et spes* fornisce un contributo principalmente sul piano del discernimento; perciò le generazioni successive possono apprendere molto da questo documento. Così, in un certo senso, parecchi suoi insegnamenti dimostrano una qualità intramontabile – riguarderanno sempre la Chiesa «contemporanea»: grazie a tale contemporaneità (sia riferita al mondo moderno, a quello postmoderno, o a quello futuro), la *Gaudium et spes* avrà sempre molto da insegnare ai cattolici e anche agli altri su temi come la giustizia, la libertà, la pace, l'amore, ovvero la realizzazione e la salvezza umane, sia sul piano individuale che sociale. <sup>9</sup> Inoltre, va segnalato, la *Gaudium et spes* ben riassume lo spirito del Concilio, tramandandone una

---

<sup>7</sup> Schenk compie una dettagliata e meticolosa analisi del contesto della costituzione in generale e del titolo in particolare, cfr. R. SCHENK, *Officium signa temporum perscrutandi*. Egli ricorda inoltre ai suoi lettori che il documento si apre non solo menzionando «le gioie e le speranze», ma pure «le tristezze e le angosce» del mondo. Si veda anche C. SOETENS, *L'impegno ecumenico*, pp. 330-339; N. TANNER, *La Chiesa nelle società*, pp. 293-357.

<sup>8</sup> [In effetti sia sul sito ufficiale della Santa Sede, sia in *Enchiridion Vaticanum*, il titolo italiano della *Gaudium et spes* è «Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo», n.d.t.]. Di certo è un argomento ampiamente dibattuto se la costituzione e anche il Concilio stesso fossero troppo angustati da preoccupazioni che si dissipano velocemente e da una *forma mentis* di 'modernità' non consapevole dell'emergere di un mondo ormai già alle prese con l'avvento della 'postmodernità'. Nondimeno, questo non distoglie dalla sua positiva eredità in diverse aree.

<sup>9</sup> Tentiamo di offrire qui un giudizio positivo sulla *Gaudium et Spes* in relazione con la sua vocazione al dialogo, ma non intendiamo suggerire che il documento sia senza pecche. Non desideriamo nemmeno lasciarci sfuggire aspetti fondamentali della critica offerta da studiosi quali Johann Baptist Metz, il quale contesta il documento e il Vaticano II in generale in quanto mostrerebbero una prospettiva troppo borghese.

parte alle generazioni successive, soprattutto nel suo invito ad aprirsi e a impegnarsi in un dialogo ad ampio respiro e nelle forme più svariate. Ciò offre molti più vantaggi rispetto a qualsiasi fisso e determinato principio dogmatico, espressione rigida di una ben determinata e particolare interpretazione della fede, propria di un dato tempo e di un dato luogo.

Riscopriamo, allora, quell'invito al dialogo e cerchiamo di approfondire il modo in cui oggi potremmo meglio sviluppare questo aspetto cruciale della missione in questi nostri tempi postmoderni, sia all'interno che all'esterno della Chiesa.

## 2. *Il dialogo e il primato dell'amore*

Per prima cosa ricordiamo uno dei passaggi più famosi tra i testi conciliari, uno dei brani davvero ispirati alla visione di Giovanni XXIII e alla sua scelta di convocare un nuovo Concilio:<sup>10</sup>

«La Chiesa, in forza della missione che ha di illuminare tutto il mondo con il messaggio evangelico e di radunare in un solo Spirito tutti gli uomini di qualunque nazione, razza e civiltà, diventa segno di quella fraternità che permette e rafforza un sincero dialogo. Ciò esige che innanzitutto nella stessa Chiesa promuoviamo la mutua stima, il rispetto e la concordia, riconoscendo ogni legittima diversità, per stabilire un dialogo sempre più fecondo fra tutti coloro che formano l'unico popolo di Dio, che si tratti dei pastori o degli altri fedeli cristiani. Sono più forti infatti le cose che uniscono i fedeli che quelle che li dividono; ci sia unità nelle cose necessarie, libertà nelle cose dubbie e in tutto carità».<sup>11</sup>

Pochi testi del Concilio sono così spesso citati e nello stesso tempo in pratica tanto trascurati nei molti aspetti della vita ecclesiale degli ultimi decenni. Commentando proprio questo brano, Herman J. Pottmeyer sottolinea la novità di questo concetto di dialogo applicato all'ecclesiologia e alla missione:

«La parola 'dialogo' come descrittiva della comunicazione intraecclesiale è un fatto nuovo. Non si trova nell'ecclesiologia preconciliare, le cui parole chiave erano 'giurisdizione' e 'obbedienza'».<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> E questo malgrado l'uso di un linguaggio che oggi potrebbe essere considerato come 'non-inclusivo'!

<sup>11</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, 92.

<sup>12</sup> H. POTTMEYER, *Dialogue as a Model*. Come già si è notato, questa terminologia è ritornata al 'centro della scena' in numerosi documenti ecclesiali.

Questa costituzione pastorale non è l'unica a raccomandare e a chiedere la grazia del dialogo per la Chiesa. Infatti, il Concilio promulgò un certo numero di documenti per alcuni aspetti interessati a quella che potremmo qui definire un'ecclesiologia relazionale e dialogica (ovvero riguardante le relazioni tra la Chiesa e gli altri cristiani, gli altri credenti, gli altri esseri umani).<sup>13</sup> L'elemento più importante da ribadire è il fatto che il Concilio ritenne che l'amore (*caritas*) dovesse stare al primo posto in tutti i tentativi di sviluppare questo dialogo, sia tra i fedeli all'interno della Chiesa, sia con i cristiani di altre confessioni, sia con i credenti di altre fedi e, non ultimi, pure con coloro che appartengono alla famiglia umana, senza distinzione di razza, credo (o non credo), o colore della pelle.<sup>14</sup> L'invito al dialogo, pertanto, attraversa tutte le pagine di questo documento, esprimendo la sua prospettiva circa la missione della Chiesa con un tono di apertura e con uno stile conciliante, atteggiamenti fino a quel momento assolutamente assenti nei precedenti documenti ecclesiali.<sup>15</sup>

Significativamente, questa chiamata al 'dialogo nell'amore e attraverso l'amore' fece la sua esplicita comparsa prima che la *Gaudium et spes* fosse completata, e questo ad opera dello stesso Paolo VI nella sua prima enciclica *Ecclesiam suam* (1964).<sup>16</sup> Qui anche papa Paolo raccomandava il primato dell'amore (*caritas*) per la missione dialogica della Chiesa:

«La carità tutto spiega. La carità tutto ispira. La carità tutto rende possibile. La carità tutto rinnova. La carità 'tollera tutto, crede tutto, spera tutto, tutto

---

<sup>13</sup> I documenti che fanno ciò con maggior franchezza includono *Dignitatis humanae* (Dichiarazione sulla libertà religiosa), *Nostra aetate* (Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane), *Unitatis Redintegratio* (Decreto sull'ecumenismo, ovvero sull'unità tra le Chiese), *Orientalium Ecclesiarum* (Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche), e *Gravissimum educationis* (Decreto sull'educazione cristiana).

<sup>14</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, 92. Di certo tali sentimenti potrebbero essere di aiuto negli sforzi ecclesiali per l'articolazione dell'«opzione preferenziale per i poveri», così come per lo sviluppo del dialogo ecclesiale in relazione ad altri gruppi che sono marginalizzati e oppressi, incluse le donne. La *Dominus Iesus* pare evidenziare un'interpretazione più negativa e restrittiva, che sembra abbracciare di nuovo, pure espandendole, alcune affermazioni più conservatrici presenti nei documenti conciliari, inserite in diverse fasi dei lavori (cfr. *supra*, Parte seconda, cap. secondo).

<sup>15</sup> Cfr. pure *Gaudium et spes*, 1-5, 38, alcuni brani dei capp. 2 e 4 della prima parte; 57, 62, 75-76, 77, 84, 92 e altri testi della seconda parte.

<sup>16</sup> Sulla relazione tra i due documenti si veda E. VILANOVA, *L'intersessione*, a partire da p. 434, specialmente la parte intitolata *L'impatto dell'enciclica «Ecclesiam suam» sul Concilio*, pp. 470-478; circa la diretta influenza dell'enciclica sui dibattiti conciliari si vedano in particolare pp. 477-478.

sopporta'.<sup>17</sup> Chi di noi ignora queste cose? E se le sappiamo, non è forse questa l'ora della carità?». <sup>18</sup>

Infatti, l'*Ecclesiam suam* lega strettamente tale carità alla missione stessa della Chiesa, e questo amore trova davvero la sua espressione nel dialogo, portando così a compimento il mandato apostolico affidato da Cristo alla Chiesa.<sup>19</sup> Questo documento delinea in sintesi le principali preoccupazioni della Chiesa nel momento in cui il Vaticano II stava per intraprendere la sua sessione conclusiva. In esso Paolo VI e i suoi consiglieri<sup>20</sup> tentano di tracciare l'«agenda» per la Chiesa del futuro. Nell'enciclica si coglie lo sforzo da parte delle autorità ecclesiali di sostenere la Chiesa nel compiere la sua missione in pienezza e verità. Un aspetto centrale del testo, visto come indispensabile perché tale missione venga svolta, è l'invito, rivolto alla Chiesa stessa, al valore e alla necessità di un più approfondito esame di coscienza. In tal senso l'enciclica avrebbe influenzato profondamente sia la stesura della *Gaudium et spes* sia, più in generale, lo stesso clima conciliare.<sup>21</sup>

Tre sono le principali «linee di condotta» che si cerca di promuovere: *in primis*, si raccomanda l'autoconsapevolezza ecclesiale, cioè una grande attenzione alle necessità dei tempi, in modo da giungere a una trasformante e perenne autocoscienza critica. Una fede matura è considerata la chiave di questa maggiore attenzione, vista come vero e proprio *sensus ecclesiae*.<sup>22</sup> In secondo luogo si sottolinea l'importanza di un rinnovamento e di una riforma che

---

<sup>17</sup> Cfr. 1Cor 13,7.

<sup>18</sup> *Ecclesiam suam*, 58. Norman Tanner segnala che l'enciclica provocò una «forte attesa» per lo schema del testo che sarebbe diventato *Gaudium et spes*; cfr. N. TANNER, *La Chiesa nelle società*, pp. 293-294. Si ricordi che la prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, pubblicata nel gennaio 2006, era pure focalizzata sul concetto di carità nella tradizione cristiana. Possiamo sperare che questa meditazione allargata sulla carità influenzi ulteriori sviluppi nella Chiesa Cattolica per gli anni del suo pontificato. *Ecclesiam suam* non viene citata nell'enciclica di Ratzinger in modo per alcuni versi sorprendente, visti gli argomenti condivisi. Questo solleva la questione se la nuova enciclica non rappresenti un ulteriore esempio dello stile di Benedetto di affrontare a modo suo la percezione di minaccia proveniente dalla postmodernità, tratto distintivo del papa tedesco, a confronto del carattere e del tono di Paolo VI e dei documenti del Vaticano II.

<sup>19</sup> Cfr. *Ecclesiam suam*, 66.

<sup>20</sup> Tuttavia si crede che Paolo VI abbia scritto il documento di suo pugno, fatto per certi versi inusuale.

<sup>21</sup> Si veda, ad esempio, E. VILANOVA, *L'intersessione*, p. 434, e di nuovo la parte *L'impatto dell'enciclica «Ecclesiam suam» sul concilio*, pp. 470-478.

<sup>22</sup> Ritengo che tale concetto sia di grande importanza per lo sviluppo di una «ermeneutica interculturale ecumenica», di cui si tratterà nel prossimo capitolo.

sappiano colmare le carenze della Chiesa. Ciò non va inteso come riduzione o compromesso, bensì come un impegno di discernimento nei confronti del mondo e un ristabilimento dei caratteri essenziali della Chiesa. Il terzo elemento è la rilevanza del dialogo, considerato come una priorità onnicomprensiva e come un metodo per rendere migliore sia la Chiesa che l'umanità.

Il dialogo è perciò considerato come l'estensione pratica dell'amore cristiano.<sup>23</sup> E la chiamata al dialogo è ciò che apre le porte della Chiesa al mondo. In un passaggio del tutto incompatibile con i principi che abbiamo definito neoesclusivisti, si può rintracciare una sorta di iniziale riconoscimento e di prima accoglienza della realtà pluralistica con cui ora la Chiesa si trova a confrontarsi:

«La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio [67] ... Ecco, Venerabili Fratelli, l'origine trascendente del dialogo. Essa si trova nell'intenzione stessa di Dio. La religione è di natura sua un rapporto tra Dio e l'uomo [72] ... Il dialogo della salvezza fu reso possibile a tutti; a tutti senza discriminazione alcuna destinato;<sup>24</sup> il nostro parimenti dev'essere potenzialmente universale, cattolico cioè e capace di annodarsi con ognuno, salvo che l'uomo assolutamente non lo respinga o insinceramente finga di accoglierlo [78] ...».

Qui si argomenta la necessità teologica del dialogo: la stessa nozione di Parola di Dio è in se stessa un invito al dialogo. L'*Ecclesiam suam* sottolinea il valore e l'importanza del Vaticano II per raggiungere gli scopi evidenziati in tutto il testo. Il documento presenta una concezione dell'autorità ecclesiale come capace di entrare in dialogo, dentro e fuori la Chiesa cattolica, con lo scopo di promuovere la salvezza dell'intera umanità. Si può dire che tale apertura e tale chiamata al dialogo sintetizzano molto del pontificato di Paolo VI, anche se va detto che queste in parte vennero soffocate dal crescente e deprimente ritiro nei confronti del mondo imposto a Paolo VI dopo gli effetti dell'*Humanae Vitae*, dal riaffermarsi del dominio della curia nella vita della Chiesa, e dalle varie battaglie ecclesiali e politiche che intralciarono la seconda parte del suo pontificato. Così, come fece notare Peter Hebblethwaite, esperto

---

<sup>23</sup> Come le Conclusioni cercheranno di indicare, l'unione delle componenti teoretiche e pratiche nella missione della Chiesa rimane forse l'unica e più difficile sfida per la Chiesa oggi.

<sup>24</sup> Cfr. Col 3,11.



osservatore delle questioni ecclesiali e vaticane, all'indomani della morte di Paolo VI

«la sua visione andò ben oltre i confini della Chiesa – e spesso nei suoi interventi egli portò avanti alcuni dei temi presenti nella sua prima e più personale enciclica, l'*Ecclesiam suam*. Egli vide in ciascuno un fratello, da aiutare se possibile, forse da salvare, e in ogni caso da ascoltare e da cui imparare. Egli seppe muoversi con facilità e senza sforzo dal dialogo con Dio nella preghiera al più difficile dialogo con gli uomini che muovono da premesse differenti».<sup>25</sup>

Se questo riesca a cogliere l'eredità più autentica e permanente lasciata da Paolo VI, e in larga misura io credo proprio di sì, allora tale lascito è stato a vario titolo 'messo in *stand-by*' durante il pontificato dello scomparso Giovanni Paolo II. Non si vuole, però, affatto sminuire i progressi molto positivi avvenuti durante questo pontificato. Di certo Giovanni Paolo cercò inizialmente di incontrare in spirito di dialogo gli altri cristiani, le altre fedi, il mondo intero.<sup>26</sup> Eppure, malgrado un più generale raffreddamento dell'entusiasmo nei dibattiti ecumenici e interreligiosi di quel periodo, non si può negare che dalla prima metà degli anni Ottanta in avanti, dopo l'iniziale «primavera» dei primi anni di quel pontificato, il dialogo si trasformò in monologo. Molti hanno insinuato che, negli ultimi anni, la «voce» con cui la Chiesa parlava fosse sempre meno l'espressione di Giovanni Paolo in persona, trovando in altre fonti di ispirazione il suo principale riferimento.<sup>27</sup>

E così, nel dare alcuni suggerimenti di partenza per costruire un metodo dialogico, ci rendiamo conto che l'importanza del dialogo e del primato dell'amore (*caritas*) è maggiormente attestata in altre Chiese e nella letteratura ecumenica. In ogni caso, nonostante le lodevoli opinioni espresse in documenti come *Ut Unum Sint*, dobbiamo tentare di discernere perché quell'originaria primavera del dialogo si sia poi trasformata in un inverno ecumenico. La realtà, va detto tristemente, è che i dinamismi necessari per un dialogo autentico semplicemente non hanno avuto luogo, e ciò è confer-

---

<sup>25</sup> P. HEBBLETHWAITE, *The year of Three Popes*, p. 7.

<sup>26</sup> Si veda nuovamente G. BAUM, *Amazing Church*, capp. 4 e 5, in cui si evidenzia una discrepanza tra l'atteggiamento in favore del dialogo, dimostrato da Giovanni Paolo II, e quello di Joseph Ratzinger (cfr. *supra*, Parte seconda, cap. secondo).

<sup>27</sup> Quest'ultimo rilievo è ora così ampiamente accreditato e riconosciuto che la maggioranza, di qualunque prospettiva ecclesiale, non lo contesterebbe.

mato in pieno dallo spirito e dal tono delle risposte della curia a numerose richieste in proposito.

Ciò potrebbe a buon diritto apparire come sconcertante, dato che molta della letteratura rilevante per tali dibattiti indica che l'autorità è un processo interattivo, un impegno a doppia circolazione che prevede delle implicazioni comunitarie e richiede sempre una forma di consenso. Altrove abbiamo indicato come la realtà all'interno della Chiesa degli ultimi decenni (e spesso anche del passato) ci abbia mostrato qualcosa di molto diverso.<sup>28</sup> Ciò che ci interessa qui, come anche altrove, è mettere in luce l'urgenza e la necessità di un paradigma di autorità che sia dialogico e dinamico. Come scrive Pottmeyer:

«La transizione da uno stile di autorità in parte patriarcale in parte autoritario a uno stile di autorità esercitato nella forma del dialogo crea delle difficoltà alla Chiesa. La nuova consapevolezza che 'tutti siamo Chiesa' provoca in alcuni dei timori. Questa è una delle ragioni che spiega la tendenza a ritornare ad una comunicazione unilaterale. Un segno ne è l'accento posto in alcuni recenti documenti ecclesiali sull'obbedienza all'insegnamento dell'autorità gerarchica e sulla relazione tra superiorità gerarchica e subordinazione».<sup>29</sup>

Il teologo morale Bernard Hoose riassume molto bene questa situazione, riconoscendo che nel passato né l'amore né la ragione sembravano persuadere la gente; invece, essi obbedivano all'autorità ecclesiastica per paura. Ma oggi assistiamo a un diverso fenomeno: i fedeli non hanno più quel tipo di paura. Infatti, il timore che oggi sembra predominare, quello nei confronti della critica e del dissenso, appartiene evidentemente a chi ha autorità in Roma, e a quelli che, nella Chiesa, ricoprono anche altrove analoghe posizioni autorevoli.<sup>30</sup> Eppure la Chiesa non può andare avanti, se questa nuova paura non viene superata. Qui Hoose cita una ormai famosa lezione dell'arcivescovo John Quinn, tenuta a Campion Hall (Oxford), in risposta all'invito che Giovanni Paolo II rivolse nella *Ut Unum Sint* agli altri cristiani per aiutarlo a ripensare le forme del ministero del primato petrino, in modo che quest'ultimo

---

<sup>28</sup> Cfr. G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*.

<sup>29</sup> H. POTTMEYER, *Dialogue as a Model*, p. 98.

<sup>30</sup> Lo stesso si può dire per coloro che ricoprono ruoli di responsabilità politica o secolare in genere. Questo è un ulteriore sintomo di una particolare reazione al mondo post-moderno e alle sue sfide, cioè la cosiddetta «fuga dall'autorità» che ha condotto, all'opposto, all'emergere di una sempre più forte reazione opposta di tipo autoritario. Si veda J. STOUT, *The Flight from Authority*.

potesse meglio servire la causa ecumenica nei tempi presenti. Quinn suggeriva che «qualsiasi serio tentativo» di risposta a tale invito prevedeva necessariamente un impegno di critica.<sup>31</sup> Hoose osserva in modo pertinente:

«Giovanni Paolo II si è mostrato veramente sensibile nei confronti di alcune legittime critiche fatte all'autorità ecclesiale, e ha usato la sua posizione autorevole per porgere formali e sincere scuse per gli errori commessi in passato. Ora è nostro dovere superare i nostri timori e le nostre resistenze nei confronti della critica, cosicché si riducano in futuro errori del genere, e pure le richieste di perdono si rendano in tal modo meno necessarie».<sup>32</sup>

Un vero dialogo, allora, deve sempre essere disponibile alla possibilità della critica. Un discorso aperto e onesto non può esigere niente di meno.

### 3. *Autorità in dialogo*

Hermann Pottmeyer sottolinea che il dialogo è «la chiave dell'ecclesiologia di comunione».<sup>33</sup> Se tale affermazione fosse presa sul serio, allora la trasformazione interna della Chiesa diverrebbe effettiva più rapidamente. Oltretutto, come vedremo, la nostra concezione del rapporto Chiesa-mondo oggi richiede un nuovo riconoscimento della natura pluralistica del mondo stesso. Ma se tutto ciò esige, prima di tutto, alcune fondamentali svolte nella comprensione e nell'esercizio dell'autorità ecclesiale, a cosa potrebbe assomigliare un diverso modello di autorità?

Nei decenni recenti si è scritto molto per cercare di dimostrare la necessità di riformare le strutture e le finalità delle nostre Chiese e i modelli di autorità e di *governance* operanti in esse.<sup>34</sup> Non dovrebbe stupire l'emergere di tale esigenza: come abbiamo visto, non era forse uno degli scopi primari del Vaticano II quello di accrescere un'autoconsapevolezza critica da parte della Chiesa e di

---

<sup>31</sup> J.R. QUINN, *Per una riforma del papato*, pp. 36-37, 47-48.

<sup>32</sup> B. HOOSE, *Authority in Roman Catholicism*, p. 13.

<sup>33</sup> H. POTTMEYER, *Dialogue as a Model*. Cfr. pure, dello stesso autore, *Il ruolo del papato*.

<sup>34</sup> Cfr. di nuovo G. MANNION - R. GAILLARDEZ - J. KERKHOFS - K. WILSON (edd), *Readings in Church Authority*; F. OAKLEY - B. RUSSET (edd), *Governance, Accountability and the Future*; B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*.

muoversi verso un suo rinnovamento? Se possiamo rendere le nostre Chiese meno autoritarie e sviluppare comunità dove la *leadership* – come nei vangeli – sia basata sul servizio, allora abbiamo pure la possibilità di imparare qualcosa di più in fatto di eguaglianza e di moralità per le nostre società allargate. E questo perché strutture di autorità e di *governance* orientate davvero in senso comunitario fanno in modo che le voci di tutti vengano ascoltate e assicurano che i diritti e i doveri di tutti siano garantiti e rispettati.

Pare non esserci dubbio sul fatto che spesso le autorità della Chiesa sembrino incapaci o non disposte a dare effettivo ascolto o effettiva risposta alle preoccupazioni dei laici, o perfino di religiosi, presbiteri e vescovi che vivono nella Chiesa. Abbiamo menzionato prima la reazione delle autorità istituzionali della Chiesa nei confronti delle voci di dissenso degli ultimi decenni. Eppure, come Pottmeyer di nuovo ci ricorda, ciò va contro l'essenza della prospettiva di riforma pastorale propria della *Gaudium et spes*, e del Concilio in generale, e

«questa evoluzione preoccupa molti cattolici. Rende il dialogo nella Chiesa più difficile, e può davvero a fatica conciliarsi con la raccomandazione del Vaticano II: 'Ci sia unità nelle cose necessarie, libertà nelle cose dubbie e in tutto carità' (*Gaudium et spes*, 92). Neppure corrisponde alla reale posizione della maggioranza dei fedeli di oggi».<sup>35</sup>

Qui Pottmeyer, richiamando Hoose, ci ricorda la nuova situazione, molto cambiata rispetto a quella in cui la paura e la cieca obbedienza determinavano la risposta del popolo di Dio alle autorità ecclesiastiche, in contrasto con la comprensione e con l'esercizio del magistero dei tempi recenti:

«La loro fedeltà alla fede e la loro accettazione delle verità di fede sono basate non tanto sull'obbedienza ai loro pastori quanto sulla loro comprensione e convinzione. Tale approccio corrisponde a ciò che il Vaticano II ha chiamato la 'dignità della persona umana e della sua natura sociale'. Perfino nell'ambito religioso, uomini e donne raggiungono la verità attraverso 'giudizi di coscienza retti e veri', visti come il risultato di 'una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto dell'insegnamento o dell'educazione, per mezzo dello scambio e del dialogo' (*Dignitatis humanae*, 3)».<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> H. POTTMEYER, *Dialogue as a Model*, p. 99.

<sup>36</sup> *Ibidem*. È analogo al ruolo dell'intuizione nel discernimento morale. Cfr. l'articolo di B. HOOSE, *Intuition and moral theology*.

Studiosi autorevoli – fondando le loro argomentazioni a partire da un attento discernimento delle Scritture, della tradizione, e dell’esperienza dei cristiani cattolici nel corso dei secoli – hanno dimostrato che vi è uno spazio legittimo, e forse, addirittura, una necessità per il dissenso nella Chiesa, anche se tale termine è eccessivamente negativo e talvolta viene infelicitamente attribuito a quelle voci che esprimono solo legittime preoccupazioni. Altri preferiscono parlare di «fedeltà creativa»<sup>37</sup> o di «disaccordo.» In tutto questo c’è bisogno per la Chiesa di imparare a vivere con una più grande varietà di prospettive (si potrebbe dire con un maggior grado di effettiva cattolicità vissuta) di quanto sia stato tollerato di recente. Come scrive il teologo anglicano Keith Ward:

«La Chiesa può essere salvata dalla sua tendenza all’autoritario conservatorismo morale solo dall’attenta vigilanza delle voci radicali e marginalizzate presenti nella comunità. La coscienza individuale, quando formata e attentamente considerata, deve essere seguita. Mentre la Chiesa ha il diritto di formulare una linea ‘ufficiale’, e questa linea va correttamente divulgata e presa attentamente in considerazione, si deve anche preservare il diritto dei cristiani di dissentire secondo coscienza. Questa potrebbe essere una posizione scomoda per coloro che preferirebbero una completa uniformità di convinzioni morali. Ma ciò è probabilmente inevitabile nel complesso e mutevole mondo di cui la Chiesa fa parte».<sup>38</sup>

L’analisi di Ward di nuovo ci suggerisce l’esigenza di adottare, in questa realtà postmoderna, questa prospettiva positiva non solo nelle nostre questioni morali, ma anche nei più ampi dibattiti ecclesiologici. Ugualmente tutti, nella Chiesa, dovrebbero cercare di comprendere che un’uniformità imposta è una strategia dannosa, che contrasta con i valori del vangelo.

Data l’attuale situazione della Chiesa, allora, non sorprende che molti abbiano sollevato in modo convinto la questione del rinnovamento. Ciò che viene richiesto è un’autentica nozione di autorità-in-dialogo. Qui sottolineo che nulla di quello che è stato detto è un invito a soccombere alle mode contemporanee oppure a rigettare o a ignorare la tradizione passata; non è affatto così. Forse questo è quello che in realtà fanno i sostenitori della corrente neoesclusivista. Questo atteggiamento ecclesiale, assieme al

---

<sup>37</sup> Cfr. F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*.

<sup>38</sup> K. WARD, *Religion and Community*, p. 233. Alcuni elementi delle posizioni di Ward qui presentate si ritrovano in Linda Hogan, in quelle che lei preferisce descrivere come considerazioni teologico-morali di tipo ‘personalista’, cfr. il suo volume *Confronting the Truth*.

neodogmatismo che spesso lo accompagna, è infatti una tendenza di passaggio che può addirittura minacciare il vangelo stesso. Essa rischia letteralmente di essere contro-evangelica. Come scrive Christof Theobald:

«Enfatizzare innanzitutto il carattere 'irriframabile' delle formulazioni dogmatiche della nostra tradizione (legate al contesto culturale della vecchia Europa senza esservi totalmente subordinate), o addirittura raccomandare l'oggettività di un complesso di dottrine da mantenere definitivamente, è un approccio che minaccia di chiudere il processo di ricontestualizzazione della fede e che alla fine si dimostra contrario al vangelo».<sup>39</sup>

In tal modo vogliamo qui mettere in evidenza, anche se dispiace doverlo ricordare nuovamente, che l'autentica finalità del modello di autorità proposto nel vangelo è quella di promuovere la giustizia, la libertà e l'amore. Se alcuni livelli dell'autorità ecclesiastica falliscono nel portare avanti tali criteri, la Chiesa stessa rischia di venir destituita di vera autorità.<sup>40</sup> Infatti, come Pottmeyer osserva efficacemente, «lo stile di ricezione della prima comunità ecclesiale era parte di un processo di comunicazione basato sul dialogo».<sup>41</sup> La comunità dei fedeli nella sua interezza è il legittimo titolare dell'autorità.<sup>42</sup>

La questione pressante del nuovo millennio è forse come meglio promuovere la giustizia, la libertà e l'amore, e quindi la comunità? Pottmeyer ci indica una strada:

«... il consenso della Chiesa universale riguardo le decisioni dottrinali era, fin dagli inizi, il criterio più importante per stabilire se un'affermazione dottrinale dovesse rientrare nella tradizione che vincolava la fede della Chiesa stessa. Ciò si spiega con l'idea di Chiesa come comunità in cui tutti i membri hanno una comune responsabilità. Questo è il motivo per cui il diritto canonico ha adottato l'antica massima giudiziaria romana: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* ('Ciò che interessa tutti deve essere discusso e approvato da tutti'). Tale concetto è pure la premessa basilare della comunicazione fondata sul dialogo».<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> C. THEOBALD, *The 'Definitive' Discourse of the Magisterium*, p. 118.

<sup>40</sup> Cfr. di nuovo G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*.

<sup>41</sup> Si veda anche il pensiero di Rahner, che ha sensatamente messo in guardia contro l'idea che vi sia stato un periodo nella storia della Chiesa in cui vi fosse davvero uniformità o, comunque, in cui questa fosse la regola preferita, cfr. K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, p. 526.

<sup>42</sup> Cfr. ancora G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*.

<sup>43</sup> H. POTTMEYER, *Dialogue as a Model*, p. 101. Si veda anche T. RADCLIFFE, *How to Discover*.

Si potrebbe allora iniziare la costruzione di un nuovo, efficace e dialogico paradigma di autorità mostrando l'importanza e il primato del servizio pastorale e della promozione della comunità. Bisognerebbe a questo punto tornare con la memoria all'incoaggiamento che Giovanni XXIII diede ai Padri conciliari, invitandoli a fare del Concilio un evento principalmente pastorale. È indubbio che da allora simili opinioni nei confronti della priorità della cura pastorale sono presenti in molti documenti ecclesiali, e se qualcuno curiosasse tra i numerosi scritti e discorsi di Joseph Ratzinger, in particolare a partire dalla fine degli anni Sessanta, vi si noterebbe un preciso interesse – si potrebbe dire in apparenza preminente – per le tematiche squisitamente pastorali. Tuttavia una volta di più dobbiamo fare i conti in termini di realismo ecclesiale e confrontarci onestamente con gli argomenti che rimangono di ostacolo alla realizzazione della missione pastorale, visto che pure le più ampie discussioni ecclesiali avranno sempre un impatto sul benessere pastorale e spirituale dei cristiani a ogni livello della vita della Chiesa.

Coloro che si trovano in ruoli di particolare influenza e autorità ecclesiali hanno bisogno pure di comprendere che l'esercizio di tale autorità e di tale governo della comunità, a livello locale, nazionale e universale, deve fondarsi su una visione di Chiesa e su un'ecclesiologia che metta i bisogni pastorali e la promozione comunitaria al vertice dei loro interessi. Ai responsabili di questo servizio di autorità è affidato il compito di facilitare la libertà religiosa e di rafforzare la comunità in questi nostri tempi.<sup>44</sup>

Naturalmente la prassi deve sempre essere il risultato dei metodi seguiti, così come della teologia (in generale) e dell'ecclesiologia (in particolare) adottate.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Su questa nozione si veda, ad esempio, D. McLOUGHLIN, *Authority in the Service of Communion*.

<sup>45</sup> E ciò a prescindere dalla critica di Joseph Ratzinger sulla teologia della liberazione. Come ho scritto altrove, «se la teologia è, con una certa credibilità, giustificazione e, ancor meglio, autorità morale per sfidare un mondo o una Chiesa che non sempre sono all'altezza del loro potenziale, allora i teologi che si definiscono cristiani devono, come il vangelo ci insegna in modo categorico, mettere in pratica la loro teologia. L'esito pratico può assumere una moltitudine di forme»; G. MANNION, *The Role of the Theologian*, p. 365. Cfr. pure un testo di Duncan Forrester: «Il teologo pratico è coinvolto in diverse modalità di prassi. Come teologo o teologa, è coinvolto con la prassi del Dio Trino, nel discernimento di ciò che Dio sta compiendo nel mondo; poi con il comportamento dell'uomo da una prospettiva teologica e con ciò che Dio ci sta chiamando a fare e a dire oggi; inoltre con l'essere e con l'agire della Chiesa; con la prassi dei cristiani; e, infine, con ciò che virtualmente ha

Il segreto per una prassi davvero autentica, positiva ed efficace sta nell'edificazione e nel mantenimento della collaborazione, sia all'interno che all'esterno della propria tradizione cristiana, religiosa o esistenziale.<sup>46</sup> In definitiva, possiamo così riassumere: una priorità fondamentale deve essere data all'edificazione di una base metodologica che favorisca un atteggiamento dialogico, in modo da facilitare quel dialogo 'di autorità' richiesto dall'epoca post-moderna. Ciò sosterebbe grandemente la Chiesa nel momento in cui è chiamata ad affrontare le sfide fin qui viste. In questo modo si potrebbe offrire al mondo un paradigma esemplare di autorità, in un'epoca caratterizzata dal ripristino di modelli di governo e sistemi di potere di stampo autoritario e vessatorio. Nei confronti di una così grande sfida metodologica questo capitolo offre solo un contributo parziale sotto forma di vari suggerimenti. A questo punto ci viene in aiuto la saggezza di Bernard Lonergan, il quale pure ha sottolineato come solo un'autorità sincera e autentica possa servire veramente la comunità: «È l'autenticità a legittimare il potere. Essa conferisce al potere l'aura e il prestigio dell'autorità. L'inautenticità lascia il potere nudo. Essa mostra il potere come puro potere».<sup>47</sup> Anche Lonergan sostiene, e noi con lui, che l'autorità appartenga alla comunità, e che quest'ultima ne abbia la reale titolarità.<sup>48</sup> E così, in un passaggio particolarmente adatto per la Chiesa di questo nostro tempo postmoderno, segnato da molteplici lotte per il potere e l'autorità (sia in ambito secolare che in quello ecclesiale), egli continua mettendo in guardia contro l'illegittimo esercizio del potere, privo di vera autorità (cioè privo di un assenso liberamente dato):

«Il frutto dell'inautenticità è il declino. Soggetti non autentici si affidano ad autorità non autentiche. Queste favoriscono certi gruppi a scapito di altri. Il favoritismo fa crescere il sospetto, la sfiducia, il dissenso, l'opposizione, l'odio, la violenza. La comunità perde i suoi obiettivi comuni e comincia a operare in disaccordo. Essa perde la comune capacità di discernimento, e

---

monopolizzato l'interesse dei teologi pratici anche per troppo tempo, ovvero le attività del ministero ordinato e delle altre figure ecclesiali»; D. FORRESTER, *Truthful Action*, p. 7.

<sup>46</sup> Si veda B. HINZE, *Sinodality and Ecumenicity*. Nelle pagine seguenti ci dedicheremo maggiormente a verificare come la teoria ecclesiologica potrebbe essere meglio indirizzata verso una prassi ecclesiale di cambiamento.

<sup>47</sup> Cfr. B. LONERGAN, *A Third Collection*, p. 7 (nel cap. primo, «Dialectic of Authority»).

<sup>48</sup> *Ibidem*. Cfr. Anche G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*.



così gruppi differenti abitano mondi differenti. La comprensione comune è sostituita da una reciproca incomprensione. Il comune campo di esperienza viene diviso in territori ostili». <sup>49</sup>

Evidentemente, a questo punto, i responsabili della Chiesa hanno bisogno di ascoltare e di imparare sia dalla realtà ecclesiale interna, sia dal mondo esterno: <sup>50</sup> il che ci riporta nuovamente al dialogo.

---

<sup>49</sup> Cfr. B. LONERGAN, *A Third Collection*, p. 9.

<sup>50</sup> Cfr. Richard Gaillardetz, che così conclude il suo studio sul magistero: «Come teologo cattolico, ribadisco la necessità dell'ufficio dell'insegnamento dottrinale nella vita della Chiesa. Ma la natura e l'esercizio di questa autorità dell'insegnamento dottrinale devono essere guidati dal vangelo di Gesù Cristo e dal concetto di autorità che fluisce dalla vita di comunione nella Chiesa»; R. GAILLARDEZ, *Teaching with Authority*, p. 293.



## **Preliminari di una metodologia ecclesiologicala per l'epoca postmoderna**

Come primo passo ci chiediamo come intraprendere la costruzione di quell'indispensabile 'modello dialogico di autorità ecclesiale' che ci permetta di promuovere una 'cultura della responsabilità' all'interno della Chiesa. A proposito delle odierne problematiche legate al governo e all'autorità della Chiesa cito sempre una frase del filosofo Peter Winch, riguardante una realtà essenziale, che la Chiesa deve comprendere e riconoscere chiaramente: in tutte le questioni ecclesiali, il problema principale non è tanto chi decide, ma ciò che va deciso. Questo è un elemento cruciale da tener a mente, in quanto riflettendo su questa semplice affermazione possiamo sviluppare una comprensione di che cosa possa essere una 'autentica autorità'.<sup>1</sup>

Per il laicato, così come per il clero, l'aspetto fondamentale (e va opportunamente ricordato pure alla gerarchia e ai vari gruppi esclusivisti all'interno della Chiesa) non deve essere chi decida o abbia voce in capitolo nella Chiesa, ma il contenuto della decisione e le modalità per proseguire il cammino nell'epoca postmoderna. Così, ad esempio, in rapporto al concetto di ministero per i nostri giorni – e questa forse è una lezione per tutti nella Chiesa – non si tratta di dire 'anch'io' voglio quel ruolo. Piuttosto dovremmo chiederci: «in che modo posso servire meglio la comunità?».

Tutte le nostre ecclesiologie, i nostri modelli e le nostre visioni di Chiesa e di ministero devono essere rivolti allo sviluppo comune e non finalizzati invece alla costituzione di nuove forme gerarchiche e di nuove *élites* privilegiate, o di contro-*élites*. Tutti i criteri per la riforma del ministero e delle sue strutture vanno elaborati sul fondamentale principio evangelico dell'amore (*caritas*), senza il

---

<sup>1</sup> E lo stesso Winch si rifà all'opera *Sovereignty* di Bertrand de Jouvenal, cfr. P. WINCH, *Authority*, p. 106.

quale mai potremo sperare di conoscere Dio in verità.<sup>2</sup> Perciò essi avranno pure il dialogo come fondamento, e non solo il malcontento. In questi capitoli inizieremo a indagare come questo dialogo per i nostri tempi potrebbe venir incoraggiato e reso effettivamente possibile.

Dobbiamo inoltre tenere in seria considerazione le saggie parole di Yves Congar, il quale spingeva la Chiesa a sviluppare un «nuovo stile di presenza nel mondo» – una presenza meno «del mondo» e più «nel mondo». Secondo Congar tale stile rinnovato significava un completo ripensamento del ruolo del clero e dei laici nella Chiesa, oltre che delle forme dell'organizzazione e del governo ecclesiastici:

«Siamo ancora lontani dall'aver tirato le conseguenze dalla riscoperta all'inizio fatta globalmente, della realtà che tutta la Chiesa è un unico popolo di Dio e che col clero la compongono i fedeli. Noi abbiamo, implicita e tacita, anzi incosciente, l'idea che 'la Chiesa' è fatta di clero e che i fedeli ne sono solamente i beneficiari o la clientela. Questo brutto concetto è rimasto impresso in così tante strutture e abitudini da sembrare ovvio e intoccabile. È un tradimento della verità. C'è ancora molto da fare per sclericalizzare la nostra concezione della Chiesa, senza, è chiaro, intaccare la sua struttura gerarchica, e per riportare il clero nella verità totale della sua situazione di membri-servi».<sup>3</sup>

Ci stiamo accorgendo che le nostre riflessioni riguardanti le sfide che la postmodernità pone alla Chiesa tornano, di tanto in tanto, su simili argomenti: vale a dire le questioni del carattere e della virtù, riferite sia alle istituzioni ecclesiali sia alle singole guide della comunità. E incontreremo sempre più frequentemente questi temi nel resto del nostro libro, fino a mettere al centro dell'attenzione le virtù ecclesiologiche, considerate come il percorso più promettente per la Chiesa di oggi e di domani. Qui di nuovo Congar ci sostiene nell'andare avanti lungo questa via metodologica e morale:

«Abbiamo ancora molto da fare per passare dal semplice piano morale nel quale operiamo con spirito di umiltà e di servizio, ma in strutture di casta e

---

<sup>2</sup> Cfr. *Christifideles laici*, 41, circa la *caritas*: in realtà questo brano sembra sottovalutare il primato della carità, la quale va posta veramente al di sopra di ogni altro elemento ecclesiale, pur importante (tale considerazione riguarda le relazioni e i sistemi di governo intraecclesiali). Si veda G. MANNION, *Charity Begins at Home*.

<sup>3</sup> Y.M.-J. CONGAR, *A modo di conclusione*, p. 129. Si noti la cautela di Congar nelle sue osservazioni riguardanti la gerarchia ecclesiale – senza dubbio per tutelarsi da eventuali reazioni di alcune figure appartenenti all'autorità ecclesiastica del tempo, che già avevano colpito in precedenza il teologo domenicano.

di riserva di caccia, al piano delle idee ecclesiologiche stesse. Secondo san Paolo, i ministri sono, nella Chiesa, quello che sono le giunture o i nervi che assicurano il buon funzionamento d'un corpo che è attivo tutto intero (cfr. Ef 4,16); la loro funzione è di 'perfezionare i santi [cioè i fedeli] all'opera del ministero' che impegna tutti e il cui fine è l'edificazione del Corpo di Cristo (v. 12)». <sup>4</sup>

Le recenti crisi legate agli abusi avvenuti nella Chiesa – in ogni continente – dimostrano chiaramente che molta strada si deve fare prima che questi obiettivi vengano realizzati. Per contrastare tali «tradimenti della verità», favoriti pure da atteggiamenti di tolleranza e dalla presenza di ciò che Congar definiva «la nebbia della falsità», la Chiesa, prima di ogni altra cosa, deve illuminare con la luce della sincerità ogni angolo della sua esistenza. <sup>5</sup> Essa dovrebbe essere la luce-guida che orienta il popolo di Dio nel suo cammino, guarendone i mali, aumentandone l'amore e rinnovando la comunità. Ciò richiede una vera umiltà, una speciale 'umiltà epistemica', diversamente descritta da Margaret Farley come la «grazia di dubitare di sé». <sup>6</sup>

In un suo discorso a San Pietro nel novembre del 2000, papa Giovanni Paolo II ricordò ai laici la loro chiamata, definita una «grande missione» nella Chiesa, e li incoraggiò a nutrirsi dei documenti del Vaticano II. <sup>7</sup> Là riuniti vi erano i rappresentanti di vari 'selezionati' (si legga 'ufficialmente approvati' e sostenuti) movimenti e associazioni laicali. E, rivolgendosi al Congresso dei Laici cattolici, sempre radunati a Roma in quel periodo, il papa esortò tutti i cattolici a esaminare seriamente la loro coscienza, e a chiedersi: «Che cosa ho fatto del mio battesimo e della mia cresima? Cristo è veramente il centro della mia vita? La preghiera trova spazio nelle mie giornate? Vivo la mia vita come una vocazione e una missione?». <sup>8</sup> Egli poi si pronunciò contro «gli atteggiamenti selettivi e critici» nei confronti del magistero da parte dei fedeli laici. <sup>9</sup>

Ma qui l'attenzione si sposta di nuovo sul magistero: se si deve seguire la propria coscienza, e la Chiesa sostiene che tutti

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> Si veda G. MANNION, «A Haze of Fiction».

<sup>6</sup> M.A. FARLEY, *Ethics, Ecclesiology and the Grace of Self-Doubt*.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso del laicato cattolico*.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.* Anche papa Benedetto XVI ha spinto perché il laicato si accosti di nuovo ai documenti del Concilio, salvo subito aggiungere che l'interpretazione 'autentica' dei testi conciliari è da ricercarsi negli insegnamenti di Giovanni Paolo II.

devono farlo, chi si esprimesse contro alcuni aspetti dell'esercizio dell'autorità ecclesiale si potrebbe trovare precisamente nella situazione di chi sta obbedendo alla propria coscienza. Se, infatti, un qualsiasi laico, uomo o donna, esamina i documenti del Vaticano II, vi troverà molti spunti di ispirazione per criticare non poche prassi di governo e di *leadership* presenti nella Chiesa di oggi. Se la Chiesa è chiamata a superare le molte e dolorose crisi che attualmente l'affliggono, forse un generale esame di coscienza e un gesto di pentimento e di riconciliazione da parte dei vescovi sarebbero i primi passi da compiere, i più amorevoli e simbolici. Non sarebbe il migliore inizio per convertirsi a quello spirito di verità e di sincerità così tanto invocato nella Chiesa di oggi?

Essenziale per una Chiesa che voglia rinnovarsi è, naturalmente, la sua concezione di laicato e la sua comprensione del ruolo e della responsabilità dei laici. C'è bisogno, tanto sul piano pratico quanto su quello dottrinale e dei documenti, di riflettere sul fatto che i laici a pieno titolo sono popolo di Dio,<sup>10</sup> godono di rilevanti diritti e sono chiamati alla piena partecipazione del ministero e del governo della Chiesa come conseguenza di questa loro identità. Sembra chiaro, una volta di più, che occorre niente di meno di una 'rivoluzione copernicana' nella nostra comprensione di popolo di Dio: chi sono gli appartenenti a questo popolo? Questo approfondimento comporterà la rinuncia a ogni residuo del vecchio e mortifero clericalismo, ancora presente nella vita della Chiesa, in modo che il laicato e l'intera famiglia umana divengano finalmente il nodo centrale delle priorità ecclesiali.<sup>11</sup>

## 1. *L'autentica cattolicità e le dinamiche di tradizione e verità*

Il processo che vorremmo si sviluppasse potrebbe iniziare in modo ancora più fecondo dalla riflessione sulla natura della 'auten-

---

<sup>10</sup> Sull'emergere del tema del «popolo di Dio» durante il Vaticano II si veda J.A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*.

<sup>11</sup> Per un'interessante opera che si occupa della centralità ecclesiale del laicato si veda L. DOOHAN, *The Lay-Centered Church*. Di certo le riflessioni di John Henry Newman sul laicato sono qui di grande rilevanza – in particolare quelle formulate in un suo articolo del 1859, cfr. J.H. NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*. Le sue posizioni hanno ricevuto molta attenzione in un gran numero di studi. Se ne vedano due esempi rappresentativi in S.D. FEMIANO, *L'infallibilità dei laici*; I.T. KER, *Newman on the «consensus fidelium»*. Una prospettiva protestante si trova in P.C. HODGSON, *Revisioning the Church*, pp. 97-102.

tica' cattolicità, e sulle dinamiche che riguardano tradizione e verità. Tale percorso trova un crocevia fondamentale nel sorgere e nello sviluppo della consapevolezza storica. Come sostiene T. Howland Sanks, la Chiesa è (e ha) una missione sociale, la quale «oggi, come in ogni periodo storico, si trova ad essere socialmente e culturalmente contestualizzata». <sup>12</sup> Perciò il compito che qui dobbiamo affrontare riguarda il modo in cui la Chiesa cattolica nello specifico, e tutte le altre Chiese in generale, possa davvero promuovere l'autentica unità nella diversità, in relazione ai tempi e ai contesti odierni, sia all'interno che all'esterno della Chiesa stessa.

A questo punto ci offre una qualche speranza il documento del Consiglio ecumenico delle Chiese, *Un tesoro in vasi d'argilla*. Vi sono certo delle lacune, ma non mancano sezioni molto positive. La parte più costruttiva si trova nella conclusione, intitolata 'La Chiesa come comunità ermeneutica'. Vengono presentati e discussi molti dei più importanti temi ecclesiali dei nostri giorni (o forse di sempre), cioè il discernimento ecclesiale, l'autorità, l'apostolicità, la condivisione della responsabilità, e l'idea estremamente importante della ricezione ecclesiale. Si riconosce che la formazione ecclesiale è uno dei principali doveri per le Chiese. Inoltre si mette in evidenza l'emergere (o meglio il riemergere, se si accetta l'idea che il cristianesimo consista nella Chiesa universale di Chiese locali) di un magistero interecclesiale, che vada oltre i confini delle singole confessioni:

«L'esercizio ecumenico dell'autorità di insegnare ha già cominciato a svilupparsi in alcuni settori. È auspicabile che possano maturare forme di elaborazione comune delle decisioni, senza per questo negare che vi sono certe decisioni che una Chiesa deve prendere senza consultare le altre, o addirittura in contrasto con il parere delle altre». <sup>13</sup>

In modo simile questo documento esalta pure la tradizione conciliare del cristianesimo, oggi vista all'interno del contesto ermeneutico.

Per David Tracy «l'ermeneutica ha costituito un'alternativa importante tanto al fondazionalismo quanto al relativismo» <sup>14</sup>, perché

---

<sup>12</sup> T.H. SANKS, *Globalization*, p. 626.

<sup>13</sup> COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Un tesoro in vasi d'argilla*, p. 125. Nel prossimo capitolo, discuteremo sull'affermazione di Roger Haight, secondo il quale attualmente esistano più 'magisteri' da prendere in considerazione all'interno del cristianesimo.

<sup>14</sup> D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 151. Tracy afferma che non ci si deve meravigliare del fatto che tanta parte del pensiero europeo fino agli anni

essa è seriamente attenta alla consapevolezza storica e nello stesso tempo sa resistere a qualsiasi tentazione relativistica. Tracy ci ricorda pure come la stessa corrente ermeneutica stia attraversando una fase di cambiamento – spostando l'attenzione dall'enfasi sul testo al discorso, dal contesto storico alla collocazione sociale.<sup>15</sup> A questo punto, quindi, dobbiamo riconoscere che nel cantiere ecclesiologico vi è ancora molto da fare, perché la Chiesa cattolica romana, in tutti gli aspetti della sua vita e della sua missione, non ultimo in ciò che riguarda il suo insegnamento ufficiale e la sua coscienza pastorale, divenga una comunità ermeneutica cattolica.

Il teologo morale Charles Curran ha offerto un'ampia riflessione su un'idea di cattolicità intesa in senso veramente ecumenico (quindi davvero «cattolica»), in grado di affrontare in modo positivo la questione della relazione Chiesa-mondo. Egli inoltre sostiene che la nostra comprensione di cattolicità non può non dipendere anche da considerazioni morali. Perciò Curran, insieme ad altri, ritiene che si debba evitare di identificare la Chiesa con una cultura specifica.<sup>16</sup> Si dovrebbe piuttosto concepire la cattolicità come «unità trascendente».<sup>17</sup> Seguendo Avery Dulles,<sup>18</sup> Curran ritiene che l'autentica cattolicità esiga il riconoscimento e l'accoglienza della differenza.<sup>19</sup> In modo analogo, Curran sottolinea l'importanza della comunicazione e del fatto che si possa imparare moltissimo da coloro che vivono al di fuori dei confini ecclesiali.<sup>20</sup> E credo giusto condividere il pensiero di Curran, quando mette in luce quanto profondamente la peccaminosità della Chiesa pervada la sua stessa cattolicità.<sup>21</sup>

---

Novanta abbia avuto l'ermeneutica quale origine (come il decostruzionismo) o come intento (molte forme di semiotica e di strutturalismo). Sostiene inoltre che la quasi totalità del pensiero continentale europeo tenti di dialogare con l'ermeneutica contemporanea del vecchio continente. Ma in particolare egli crede che «particolarmente quando accade (cfr. Habermas, Apel e Ricoeur) che l'ermeneutica si allei con una qualche forma di teoria critica o di 'nuovo pragmatismo', è legittimo sperare di guadagnare una posizione intellettuale che superi tanto il fondazionalismo quanto il relativismo» (p. 152). Paul D. Murray ci offre riflessioni analoghe sulla necessità di una 'via media' nella ricerca cattolica, utilizzando il nuovo pragmatismo, cfr. P.D. MURRAY, *On Valuing Truth in Practice*.

<sup>15</sup> Cfr. D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 152.

<sup>16</sup> C.E. CURRAN, *The Church and Morality*, pp. 22-23, 27, 36-37 ss.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>18</sup> Si noti, comunque, che la posizione di Dulles, ora cardinale, è mutata in modo significativo durante gli ultimi anni. [Il card. Dulles è morto a New York il 12 dicembre 2008, n.d.t.].

<sup>19</sup> C.E. CURRAN, *The Church and Morality*, pp. 19-20.

<sup>20</sup> *Ibidem*, cap. 4.

<sup>21</sup> *Ibidem*.



Naturalmente, Curran non è l'unico a evidenziare tale situazione ecclesiale. Karl Rahner ha ben chiarito questo fatto:

«Il dialogo non dovrà mai dimenticare che si svolge all'interno della Chiesa dei peccatori, che deve servire alla salvezza, che deve assumersi le proprie responsabilità di fronte al giudizio divino. Se sarà conscio di ciò, sarà portato avanti con coraggio nella Chiesa. Perché ne abbiamo bisogno».<sup>22</sup>

In questa nostra età, costantemente definita da Giovanni Paolo II come l'epoca della globalizzazione disumanizzante, anche la Chiesa deve imparare a contrastare le proprie tendenze globalizzanti e universalistiche. Ciò richiede di per sé una rinnovata comprensione della cattolicità. Per lo studioso anglicano Christopher Duraisingh, che qui cita una ricerca cattolica,<sup>23</sup> ciò significa rivedere la nostra concezione della relazione tra l'universale e il locale, evidenziando l'importanza di quest'ultimo, e intendere la Chiesa come «reciproca inclusione e comunione esistente tra le Chiese locali».<sup>24</sup> Qui riecheggiano opinioni espresse nei precedenti capitoli sul bisogno di resistere a un'ecclesiologia universalistica:

«La stessa parola cattolico, *kata' holon*, non implica forse questo? Poiché la parola significa 'conforme all'intero', l'interezza è la comunione che esiste, e che si deve esprimere, tra le Chiese locali. Ovviamente, ciò non significa che il loro confederarsi oppure organizzarsi insieme sia la causa della cattolicità. La comunione è in se stessa l'espressione della loro cattolicità. La pienezza della tradizione apostolica, vista come processo, è espressa precisamente dal fatto che le Chiese locali condividono le loro tipiche espressioni di fede, al di là di ogni etnia e nazione».<sup>25</sup>

Duraisingh evita sia uno «stretto campanilismo» che un «falso universalismo, in cui la posizione di qualcuno, spesso di colui che detiene il potere, diviene la norma universale per tutti»; rifiuta, inoltre, qualsiasi tentativo di comprendere contestualità e cattolicità come poli opposti, considerandoli invece come dei «concetti tandem ... inseparabilmente collegati. Nessuno dei due ha senso senza l'altro».<sup>26</sup> Duraisingh, già direttore della *Commissione del*

---

<sup>22</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, p. 539.

<sup>23</sup> J. KOMONCHAK, *La Chiesa universale*, citato in C. DURASINGH, *Contextual and Catholic*, p. 693.

<sup>24</sup> In merito al dibattito Ratzinger-Kasper, cfr. *supra*, Parte seconda, cap. secondo.

<sup>25</sup> C. DURASINGH, *Contextual and Catholic*, pp. 693-694. Si veda anche *Lumen Gentium*, 13, circa la questione sul luogo dove si possa trovare il popolo di Dio, cioè in tutte le nazioni e in ogni tempo.

<sup>26</sup> C. DURASINGH, *Contextual and Catholic*, p. 694.

*Consiglio Ecumenico delle Chiese per la missione nel mondo e per l'evangelizzazione*, invita a «un serio dialogo multiculturale e all'adozione di 'una ermeneutica critica della differenza'». Fornendo un autorevole giudizio sui fallimenti delle confessioni cristiane nell'assumere in modo autentico tali atteggiamenti, egli ritiene che se

«le diverse espressioni culturali della storia cristiana di ogni tempo e luogo non saranno accolte come elementi centrali del vivo processo di tradizione della fede, non vi potrà essere un reale superamento delle tradizioni passate, rimaste essenzialmente europee. E neppure sarà possibile accogliere la narrazione del messaggio cristiano secondo le inedite e poliedriche modalità tipiche dei nostri tempi».<sup>27</sup>

Non si sottolineerà mai abbastanza l'interrelazione tra missione ed evangelizzazione e i dibattiti che stiamo qui portando avanti. Specialmente per i cattolici può essere davvero illuminante l'opera di Hans Küng, egli stesso vittima delle forze che contrastano il dialogo e il dissenso all'interno della Chiesa.<sup>28</sup> Il suo difficile rapporto con il Vaticano giunse a un punto critico con la pubblicazione nel 1979 di un suo breve testo, dal titolo *Kirche – gehalten in der Wahrheit?*. Qui il teologo svizzero esaltava le virtù di un insegnamento ecclesiale autorevole che ammettesse la propria fallibilità e sapesse imparare dai propri errori. La Congregazione per la Dottrina della Fede nel dicembre dello stesso anno emanò una dichiarazione in cui si affermava che questo testo testimoniava l'allontanamento di Küng «dalla verità integrale della fede cattolica»; e proseguiva dichiarando che Küng non poteva più venir considerato un teologo cattolico, né continuare la sua opera di insegnamento. Ne seguì una grande controversia, nella quale molti teologi presero le difese di Küng.

La postfazione all'edizione inglese del libro<sup>29</sup> fu intitolata *Why I Remain a Catholic*. Scritta dopo la censura vaticana, essa rappresenta un'appassionata difesa della 'cattolicità' e di un senso dinamico di Chiesa (cattolica nel tempo e nello spazio, cioè lungo

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 682.

<sup>28</sup> Per le diverse valutazioni sugli scontri di Küng con le autorità ecclesiali si veda H. KÜNG, *La mia battaglia per la libertà*; P. HEBBLETHWAITE, *The New Inquisition?*; J. ALLEN, *Pope Benedict XVI*, in particolare pp. 92-94, 113-114, 127-130. Küng ha veramente apprezzato il 'cordiale' incontro con papa Benedetto nel 2005, anche se non sembra che in quella circostanza i temi sui quali aveva ricevuto censura siano stati affrontati. Küng ha considerato questo colloquio molto importante, almeno in considerazione del fatto che il pontefice precedente per venticinque anni avesse ignorato analoghe richieste di udienza.

<sup>29</sup> Cfr. la Postfazione del volume di H. KÜNG, *The Church – Maintained in Truth?*, pp. 80-87 («Why I Remain a Catholic»).

i secoli e nella sua diversità, e nella compagnia dei cristiani del mondo intero). Egli tenta di rispondere alla domanda: «chi è il teologo cattolico?»:

«La cattolicità ha due dimensioni: una temporale e una spaziale. La prima, la cattolicità nel tempo: un teologo è cattolico se è consapevole di essere unito all'intera Chiesa, cioè alla Chiesa di tutti i tempi. Egli perciò fin dall'inizio non parlerà di secoli 'non cristiani' o 'non evangelici'. Sarà certo che in ogni secolo ci fu una comunità di credenti che ascoltarono il vangelo di Gesù Cristo e cercarono in un modo o in un altro, come meglio possibile per gli esseri umani nella loro fragilità e fallibilità, di vivere secondo il suo esempio ... La seconda, la cattolicità nello spazio: un teologo è cattolico se è consapevole di essere unito alla Chiesa di tutte le nazioni e di tutti i continenti. Egli perciò non deve orientarsi solo alla Chiesa del suo paese o ad una Chiesa nazionale, e non si isolerà mai dalla Chiesa come totalità».<sup>30</sup>

Questo, afferma Küng, è ciò che rende davvero cattolici, e in particolare ciò che rende davvero teologi cattolici. Contro 'l'imperialismo romano' (l'intransigenza vaticana così percepita), l'autentico criterio di cattolicità è lo stesso Gesù Cristo. Perciò il teologo cattolico deve essere orientato in senso evangelico, così come i teologi protestanti (evangelici) devono essere «orientati in senso cattolico». Per Küng la cattolicità è un dono e insieme un compito. In particolare, Küng sostiene il principio che «essere cattolici, quindi, significa essere ecumenici nel senso più pieno del termine».<sup>31</sup> Che cosa può significare questo nella prassi ecclesiale?

## 2. *Umiltà nel metodo: imparare ad ascoltare, istruendo il dibattito*

Di fronte alla postmodernità e alle sue sfide, e richiamando alla memoria le nostre precedenti riflessioni, sembra evidente che tutti i *partner* del dialogo all'interno della Chiesa devono assolutamente evitare di assumere un atteggiamento arrogante e qualsiasi comportamento che favorisca posizioni assolutistiche. Occorre che si guardino dalla tentazione di imporre punti di vista, gesti e reazioni rigidamente prefissati. Il nostro comune obiettivo, invece, è quello di cercare di discernere il mistero che i cristiani chiamano Dio, e il mistero dell'umana esistenza, e di comprendere i segni

---

<sup>30</sup> H. KÜNG, *The Church – Maintained in Truth?*, p. 85.

<sup>31</sup> *Ibidem*. Si veda anche H. KÜNG, *Conservare la speranza*.

del nostro tempo, proprio come esortarono a fare Giovanni XXIII e la *Gaudium et spes*.

E l'umiltà – di fronte alla realtà pluralistica entro cui noi tutti oggi viviamo<sup>32</sup> – è la virtù più adatta per l'incontro con gli altri (e non a caso l'Aquinate la considerava, dopo tutto, la 'virtù maestra'). L'umiltà mette insieme la dovuta attenzione sia alla consapevolezza storica che alla realtà pluralista in cui oggi ci troviamo. Essa incoraggia un'autocoscienza ecclesiale (critica) e lo sviluppo di quel *sensus ecclesiae* di cui parlava Paolo VI. Roger Haight per un lungo periodo ha compiuto una ricerca sui criteri di questo tema, giungendo ai seguenti suggerimenti:

«L'interiorizzazione della storicità induce ad una certa umiltà o modestia nella testimonianza cristiana alla verità ultima. Non si tratta di una modestia che derivi da incertezza e dubbio: i cristiani conoscono ciò che hanno sperimentato di Dio per mezzo di Gesù Cristo. Ma l'esperienza cristiana di Dio è pure caratterizzata dal mistero e dall'ineffabile. E Gesù è una mediazione particolare, storicamente condizionata di Dio. Il cristiano oggi dovrebbe condividere un sentimento dei limiti e del carattere culturalmente condizionato della tradizione cristiana. Il cristiano dovrebbe anche essere aperto a più numerose e più complete dimensioni di incontro con lo stesso Dio che si è rivelato in Gesù, ma che è pure mediato da altre religioni».<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Cfr. David Tracy, il quale parla di una «nuova modestia» nel celebrare la differenza e l'alterità «all'interno di una comunanza ritrovata; una nuova esperienza di quelle vitali tradizioni di autocritica e di universalismo etico dei diritti e della giustizia, che appartengono anch'esse al significato che 'l'Europa ha per il mondo'»; D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 150.

<sup>33</sup> R. HAIGHT, *La Chiesa come «locus» della teologia*, p. 39. In uno scritto più recente Haight afferma che «questo legame con la storia si rapporta a tutta la conoscenza umana e perciò all'espressione teologica, riconoscimento che c'è maggior verità in tutti i campi di quanto possa essere ottenuta da una particolare prospettiva. Ciò incoraggia un'apertura verso altri punti di vista e verso altri obiettivi, l'aspettativa per cui ciò che altri hanno o avranno scoperto abbia un valore condiviso che oltrepassa o si aggiunge alla conoscenza accumulata e raggiunta finora e quindi, infine, una certa umiltà di fronte al non-conosciuto che continuamente manda dei segni dal futuro. La coscienza storica può esistere a vari gradi, ma per apprezzare sul serio il valore di ciò che è davvero 'altro', in qualche misura essa è necessaria»; R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*, p. 390. Da notare che quanto appena detto non si presta in alcun caso a un'interpretazione che sminuisca o sottovaluti la bellezza straordinaria dell'Incarnazione. Ma, come dimostra Kierkegaard nei suoi *Frammenti filosofici*, questa dottrina fondamentale rappresenta nondimeno una sfida paradossale per tutti i cristiani e, a meno che essi non l'abbraccino in tutto il suo carattere paradossale (cosa che, sostanzialmente, il credo Niceno-Costantinopolitano raccomanda ai cristiani di fare), la pienezza della vita in Cristo rimane loro nascosta. Va pure osservato che l'adesione al mistero di Dio non è un 'clausola liberatoria' intellettuale. Qui ci si scontra con i limiti della conoscenza e dell'esperienza umane. Il mistero è il punto in cui le religioni e le filosofie del mondo maggiormente si incontrano. Perciò il mistero è un concetto mediante il quale le divisioni possono venire ulteriormente superate.

In tal modo l'attenzione alla storicità ci spinge pure verso quelle molteplici forme di pluralismo che segnano la realtà attuale sul piano religioso, culturale e intellettuale.

Il valore dell'umiltà per lo sviluppo di un metodo che promuova il dialogo (e contrasti le tendenze esclusiviste) rimanda ai temi più ampi relativi alla natura e allo scopo dell'autorità ecclesiastica. A questo proposito sarebbe necessario riprendere e approfondire in modo più ampio il dibattito circa il *sensus fidelium*, oltre che riformulare un'attenta e onesta valutazione dell'autentica natura dell'autorità.<sup>34</sup> Di questo spirito di umiltà si dovrebbero nutrire le strutture ecclesiali, ministeriali e di governo, affinché all'interno della Chiesa vi sia una maggior coerenza tra predicazione morale e prassi realmente vissuta. In un suo intervento al Vaticano II l'arcivescovo di Bhopal Eugene D'Souza raccomandò ai Padri conciliari proprio la virtù dell'umiltà, specialmente nei suoi risvolti intellettuali:

«Rivolgiamo con cuore sincero e veritiero la nostra attenzione a quelle verità complementari che, come qualcuno di noi ha ben detto, i nostri fratelli separati talvolta esprimono meglio di noi. Desidero insistere su questo punto. Proprio come l'amore non è perfetto se non è universale e totale, così pure l'umiltà deve essere totale e comprendere quella che io chiamo umiltà intellettuale, o addirittura umiltà dottrinale».<sup>35</sup>

Per l'arcivescovo D'Souza l'ecumenismo avrebbe così contribuito all'«aggiornamento dottrinale» della Chiesa. Aggiungerei che l'aggiornamento postmoderno dell'ecclesiologia, della missione e della prassi ecclesiali, non potrà essere effettivamente raggiunto senza questa umiltà ecclesiale.

L'umiltà, allora, ci porta a riflettere sulla dottrina dell'Incarnazione, uno degli aspetti essenziali della nostra fede, e in particolare sulla dimensione kenotica di tale dottrina. E allo stesso tempo ci rende capaci di apprezzare ancora una volta il fatto che la Chiesa sia sempre una comunità in cui convivono santità e peccaminosità.

Il papa è riconosciuto come il 'Sommo Pontefice', e ciò significa che egli deve essere un maestro nel 'costruire ponti', come il

---

<sup>34</sup> Si veda J.J. BURKHARD, *The «Sensus Fidelium»*, sia il suo precedente volume *Apostolicity Then and Now*.

<sup>35</sup> E. D'SOUZA, *Intellectual Humility*, in particolare p. 141 per il richiamo a evitare un «complesso di superiorità» (cfr. *supra*, Parte seconda, cap. secondo). Questo ricorda la «grazia di dubitare di sé» di Margaret Farley.

nome suggerisce.<sup>36</sup> Sia Giovanni Paolo II, sia ora Benedetto XVI hanno reso affermazioni pubbliche in cui consideravano tale opera di 'costruzione di ponti' come un aspetto centrale del loro ministero. Eppure, come si è visto, la realtà della Chiesa mostra che su questo punto molto lavoro rimane da esser fatto. In definitiva, siamo ben consapevoli di quella piacevole 'atmosfera' che aleggia attorno a un linguaggio infarcito di termini come 'dialogo', 'unità', 'amore' e 'solidarietà'.<sup>37</sup> Tuttavia, se si vuole che i contrasti vengano risolti e nella maggior parte dei casi superati, ciò richiederà ulteriori serie riflessioni e discussioni teologiche, soprattutto nel campo dell'ecclesiologia, oltre che dell'etica. Ma dove ci conducono, allora, queste considerazioni?

3. *Le scienze ecumeniche: «un tentativo di pensare la Chiesa come una totalità»*

Questa è stata la definizione data da John Macquarrie alla teologia sistematica,<sup>38</sup> ma da un punto di vista metodologico essa può tranquillamente riferirsi alla teologia in generale. Di certo questa definizione può descrivere ancor meglio la disciplina ecumenica: e questo perché nessun'altra scienza teologica è in grado di abbracciare meglio e in modo totalmente sistematico ogni aspetto di quella ricerca umana di senso e di salvezza che conosciamo come cristianesimo. Dato che la teologia sa delineare tali caratteristiche dell'esistenza individuale e comunitaria (si tratta sempre di una ricerca condivisa), ugualmente essa può offrire il suo contributo per una visione che promuova la dimensione ecclesiologica, scopo della nostra indagine. Dove ci può guidare lo sviluppo di tale metodo, e qual è l'obiettivo che si potrebbe raggiungere adottando una tale metodologia?

Credo che si otterrebbe un grande beneficio da un'analisi approfondita e critica dei fondamenti dell'ecumenismo, il quale ricevette nuovo impulso a partire dal XIX secolo grazie a cristiani di varie confessioni sensibili e attivi nella promozione dell'unità. Essi rappresentano un modello per la nostra ricerca di alternative

---

<sup>36</sup> Cfr. *Ut unum sint*.

<sup>37</sup> Su questo ci lasceremo guidare da Gregory Baum, come si vedrà tra poco.

<sup>38</sup> J. MACQUARRIE, *On Being a Theologian*, p. 35.

ecclesiali e di dialogo, e persino per applicazioni all'interno di una stessa confessione cristiana. L'ecumenismo è l'arte di edificare ponti, la scienza del dialogo tra gruppi differenti. Nel nostro mondo pluralistico e globalizzato – così la Chiesa ai tempi del Vaticano II iniziò a comprenderlo e a riconoscerlo pubblicamente – il compito ecumenico oggi deve ampliarsi, fino a includere le genti di tutte le fedi e anche coloro che non credono.

È assolutamente evidente in quest'epoca postmoderna che ci siano questioni più ampie, legate a fenomeni di divisione che riguardano tutte le comunità umane, e lo stesso termine «ecumenismo» ai nostri giorni può significare anche il dialogo e gli sforzi per promuovere un'unità maggiore, che riguardi la totalità della famiglia umana. Come scrive Paul A. Crow, «esso cerca di superare tutto ciò che divide la Chiesa, così come la comunità umana; ciò che isola la gente, le nazioni, le culture; ciò che rompe l'amicizia o separa le persone da Dio e tra di loro».<sup>39</sup> Questo tipo di ecumenismo richiede un quadro di riferimento che ci permetta di essere uniti e di lavorare insieme per costruire valori comuni, evitando il pericolo nei confronti del quale ci ha messo in guardia Konrad Raiser (già Segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese), ovvero di dissolvere in un consenso generalizzato le nostre effettive differenze. Occorre quindi procedere con riflessioni più sostanziali ed esplorare ulteriori e indispensabili stili dialogici sia *ad intra*, a livello intraecclesiale, che *ad extra*.

#### 4. *Passi avanti provvisori: visioni ecclesiali ispirate*

Charles Curran, in sintonia con molti altri, ha scritto che il nostro tempo richiede ecclesiologie che non siano solamente dialogiche, ma anche profetiche per loro natura.<sup>40</sup>

In un certo senso sia il capitolo precedente che l'attuale indagano i parametri di metodo per tale riflessione ecclesiologica. Ci siamo finora intrattenuti a sviluppare la natura, il valore e la necessità del dialogo e stiamo tentando di esaminare, sia qui come

<sup>39</sup> P.A. JR. CROW, *The Ecumenical Movement*, p. 978.

<sup>40</sup> C.E. CURRAN, *The Church and Morality*, cap. 4. Temi simili ricorrono, per esempio, in N.M. HEALY, *Church, World and the Christian Life* e, naturalmente, in molte studiose femministe, come ad esempio N.K. WATSON, *Introducing Feminist Ecclesiology*.

nei capitoli che seguiranno, quale potrebbe essere una metodologia ecclesiologica più fruttuosa per la Chiesa di oggi. Secondo il teologo irlandese Eamonn Conway, noi viviamo nel mezzo di una «crisi di correlazione», non semplicemente da un punto di vista ecclesiale, ma anche sul piano culturale. La sfida, egli sostiene, è quella di trovare nuovi modelli di correlazione.<sup>41</sup> Tuttavia il nostro compito è ancora più ampio: si tratta di andare oltre la correlazione, e non solo per escogitare nuovi modelli, ma forse per ottenere una riscoperta, una rivalutazione, una riappropriazione di alcune prospettive passate il cui enorme potenziale ecclesiale non si è ancora pienamente espresso.<sup>42</sup>

In questa fase del nostro percorso ci sia consentito delineare alcuni degli elementi più importanti di questo metodo, attingendo ad alcuni studiosi rappresentativi la cui opera si è concentrata sui temi qui affrontati e che potrebbero fornirci un notevole aiuto nel proseguire il nostro itinerario. Iniziamo con Rahner e sulla 'necessità' dell'impegno e del coinvolgimento. Qui non si intende affatto fornire una lista selezionata di autori che pretenda di essere in qualche modo esaustiva. A molti verranno in mente altri nomi di ricercatori con posizioni ecclesiali affini, ma quelli presentati in questo e nel successivo capitolo sembrano offrire riflessioni interessanti per la maggior parte dei nostri principali argomenti.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. E. CONWAY, *Speaking a Constant Word in a Changing World*.

<sup>42</sup> Ciò non va inteso nel senso attribuito da certi esponenti del movimento della teologia cattolica denominato del '*ressourcement*'. Penso invece a una riappropriazione più costruttiva. Così l'accostarsi ad aspetti delle ricche tradizioni dei secoli passati potrebbe andare a braccetto con un modo assolutamente poco intelligente di svelare le potenzialità, ad esempio, dell'eredità del Vaticano II e della teologia di liberazione in particolare. Ulteriori esempi, di segno opposto, possono includere il potenziale ecclesiologico del pensiero di Antonio Rosmini o di certi elementi del movimento modernista cattolico: non dimentichiamo che alcuni di questi autori furono letti con grande interesse (nonostante fossero proibiti) dal giovane Angelo Roncalli, divenuto poi Giovanni XXIII.

<sup>43</sup> Oltre a quelli presentati in questo capitolo e nel resto del volume, c'è un gran numero di studiosi contemporanei, il cui lavoro, se qui presentato, sarebbe di notevole aiuto alla nostra discussione. Tale presentazione non è però possibile, per motivi di spazio. In particolare, sono molto promettenti alcuni recenti confronti tra l'ecclesiologia e le scienze sociali, oltre che con l'etnografia; si vanno aprendo spazi di ricerca veramente interessanti e dagli sviluppi ancora imprevedibili. Mi auguro che il materiale qui offerto dia almeno qualche spunto di riflessione e spinga a ulteriori ricerche e dibattiti su molteplici argomenti, specialmente in riferimento alla possibilità di costruire un'ecclesiologia positiva e capace di servire le necessità dei nostri tempi.



## a. La necessità del dialogo

Karl Rahner forse personifica più di altri lo 'spirito dialogico' del Concilio: ciò non stupisce, vista la sua influenza su numerosi documenti, non ultimo la *Gaudium et spes*.<sup>44</sup> Rahner ci ricorda la necessità del dialogo in un suo importante saggio, *Il dialogo nella Chiesa*, scritto proprio nel mezzo delle dispute riguardanti la vera eredità del Concilio:<sup>45</sup>

«Può essere che solo attraverso questo dialogo [la Chiesa] acquisisca ulteriormente la concreta configurazione storica della sua verità immutabile, quale fondamento dei suoi atti di speranza e di amore, una configurazione che oggi va da lei attuata, se vuole predicare efficacemente al suo tempo la parola di Dio in Cristo ... Parliamo qui di un dialogo e della sua necessità inevitabile, che scaturisce da una situazione attuale specifica».<sup>46</sup>

Il fatto che il dialogo sia necessario per l'evangelizzazione appare di nuovo indiscutibile. Rahner riassume così gran parte del dibattito svolto finora in questo capitolo. Il discernimento dei 'segni del nostro tempo' conduce a questa conclusione. In più, Rahner connette strettamente la necessità del dialogo al fenomeno del pluralismo sorto a partire dallo scorso secolo ventesimo. Egli affronta il tema dal punto di vista del pluralismo spirituale, ma credo di poter dire che nessuno possa isolare questa prospettiva dalle altre forme di pluralismo, in special modo quella religiosa e quella culturale:

«Il dialogo nella Chiesa è necessario a motivo della situazione spirituale pluralistica che in essa si riscontra. Per cogliere ancor più nettamente tale necessità si deve tener conto anche che il dialogo non può venir sostituito né da un intervento del magistero né da un intervento del potere pastorale».<sup>47</sup>

Di certo, forse l'aspetto più positivo della postmodernità è l'ineluttabile consapevolezza della realtà pluralistica in cui viviamo.

---

<sup>44</sup> Cfr. N. TANNER, *La Chiesa nelle società*, pp. 293-357.

<sup>45</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*. Di Karl Rahner si vedano anche altri contributi, come *Prospettive sul futuro della Chiesa*, e *Sollecitudine per la Chiesa*. In generale per l'ecclesiologia rahneriana cfr. i suoi saggi contenuti in *Nuovi Saggi*, III (in cui si trattano temi ecclesiologici, di sacramentaria, escatologici, e circa il rapporto Chiesa-mondo); *Trasformazione strutturale della Chiesa*; *L'odierna strutturazione del popolo della Chiesa*; *Nuovi saggi*, V; *L'unica Chiesa e le molte Chiese*; *L'unificazione delle Chiese è dogmaticamente possibile?*. Si veda inoltre l'imponente lavoro di R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*.

<sup>46</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, pp. 519-520.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 525-526.

La postmodernità offre vie che possono condurre gli esseri umani alla liberazione spirituale, culturale e sociale dalle innumerevoli lotte per raggiungere l'uniformità, lotte estenuanti che affaticano l'esistenza.

Tentiamo di descrivere in dettaglio la necessità del dialogo per la Chiesa. In primo luogo, esso è necessario per ragioni dottrinali (e abbiamo già visto alcuni aspetti che giustificano tale necessità sul piano teologico). Il cristianesimo crede che Dio 'proferì' la Parola, dando così inizio alla creazione.<sup>48</sup> L'espressione definitiva della parola di Dio si ebbe nell'Incarnazione – cioè la persona, l'opera, la stabile presenza e il permanente significato di Cristo. La parola di Dio vive anche nella Scrittura e nella tradizione, e nella Chiesa stessa, compresa come il corpo di Cristo, il '*logos* di Dio'. La natura stessa della dottrina richiede il dialogo. Essa si forma in un lungo processo di riflessione e di discussione, che comprende talvolta persino il dissenso, in riferimento alla rivelazione – l'autocomunicazione di Dio – e in riferimento all'esperienza umana ad essa destinata. La dottrina si sviluppa. La sua esplicitazione e la sua articolazione, di necessità, mutano e si adattano a seconda delle esigenze poste dalla situazione contestuale e culturale allo stesso modularsi della dottrina. Lo stesso concetto di cattolicità, arricchito nel tempo e nello spazio, è testimonianza di ciò.<sup>49</sup> Così, senza dialogo, nemmeno la dottrina può veramente esistere. Stantio dogma, nel senso deteriore dell'espressione, è tutto ciò che, al massimo, può sorgere in assenza di un vero dialogo. Oggi non avremmo le formule del credo in questa modalità particolare se nella Chiesa dei primi secoli cristiani il dialogo non fosse stato ritenuto necessario.<sup>50</sup>

In tal modo comprendiamo che Dio si rivolge all'umanità – 'dialoga' con il mondo, se si vuole – e non si limita a mandare un messaggio; Dio desidera una risposta. Egli chiama l'umanità

---

<sup>48</sup> Non è qui in gioco il ribadire la comprensione della rivelazione e della creazione divine come evento. Si tratta piuttosto di una sintesi 'analogica' sia della tradizione cristologica legata al *logos*, sia di buona parte dell'interpretazione della dottrina trinitaria. Come in molti altri ambiti, potremmo qui raggiungere una chiarezza maggiore interpellando i teologi orientali. Cfr. pure G. BAUM, *Amazing Church*, pp. 38-39.

<sup>49</sup> Si veda la nostra precedente discussione sulla 'cattolicità'. Si veda pure la rilevanza del concetto teologico ortodosso di *sobornost*, come illustrato nel diciannovesimo secolo nelle opere di Aleksei S. Khomiakov. Come esempio, cfr. R. MURRAY, *Collegiality, Infallibility and «Sobornost»*.

<sup>50</sup> Si veda la sintesi di R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*.

a dialogare nell'amore – gli uni con gli altri e con Lui stesso. Il dialogo porta unione, ci pone maggiormente in contatto con la redenzione e ci mette in comunione con l'essenza stessa di Dio. Non si può scordare l'importanza che Rahner dà all'autocomunicarsi di Dio nei confronti delle persone, elemento centrale della sua prima opera, *Uditori della Parola*,<sup>51</sup> sviluppato poi in modo compiuto nel successivo *Corso fondamentale sulla fede*.<sup>52</sup>

In secondo luogo, il dialogo è necessario dal punto di vista ecclesiale (e molti Padri conciliari, e così pure Paolo VI nell'*Ecclesiam suam*, non solo compresero questa dimensione, ma giunsero addirittura a proclamarla e a celebrarla). Senza un vero dialogo la comunione non può essere autentica, non può svilupparsi. Ogni volta che la Chiesa ignora la necessità del dialogo, o tenti persino di soffocare la comunicazione, essa smette di essere davvero Chiesa. La comunità ecclesiale è chiamata ad abbracciare la diversità, a riconoscere una grande varietà di doni e di ministeri, ad ascoltare e a impegnarsi con tutta l'umanità, sia dentro che fuori i propri confini.

In terzo luogo il dialogo è necessario da un punto di vista morale. L'essenza del vangelo è l'amore – un amore radicale che superi le barriere, le fazioni e gli interessi egoistici, oltre che una religiosità spenta, con i suoi dogmi privi di vita. La sua parola raggiunge ogni angolo della società e richiede che a nessuno si neghi amore e giustizia. In questo senso, dunque, uno degli elementi essenziali della visione morale del Nuovo Testamento e delle sue successive applicazioni nella Chiesa, potrebbe esser definito 'l'imperativo dialogico'.

b. Gregory Baum: «l'ecumenismo allargato» e la Chiesa come attore ermeneutico e trasformativo

A questo punto le nostre riflessioni sul dialogo si focalizzano nuovamente sull'odierna situazione del rapporto Chiesa-mondo. In tal senso Gregory Baum forse meglio di altri rappresenta e riassume in sé la necessità del dialogo. Egli non solo associa il dialogo all'evangelizzazione, ma anzi ritiene che i due aspetti possano venire equiparati. Baum non concorda con quelli che percepiscono la missione della Chiesa semplicemente in termini di

---

<sup>51</sup> K. RAHNER, *Uditori della Parola*.

<sup>52</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*.

‘servizio al mondo’: la sua identificazione tra dialogo e annuncio è molto più profonda e rivoluzionaria. La Chiesa dei nostri giorni deve comprendere l’annuncio in modo nuovo. Per molti, Baum è un profeta dei nostri tempi.

Utilizzando una terminologia che anticipa teorie di molto posteriori nel campo degli studi religiosi, oltre che la nozione di teologia comparativa (lo vedremo tra poco), Baum presagisce i dilemmi posti dai fenomeni della frammentazione e dalle tendenze neoesclusiviste che abbiamo considerato in precedenza. Egli propone di definire la missione della Chiesa in termini di annuncio:

«Ma che cos’è il messaggio della Chiesa per il mondo, compreso alla luce di questo nuovo obiettivo? La Chiesa è destinata ad impegnarsi nel dialogo con altra gente, con le loro convinzioni religiose e le loro ideologie: in tale dialogo risuona il vangelo. In questo dialogo la Chiesa ascolta i convincimenti degli altri ed esprime loro la propria fede in Gesù Cristo con un linguaggio loro accessibile. Qual è lo scopo di tale dialogo? È la conversione degli interlocutori alla Chiesa cristiana o piuttosto lo sforzo intellettuale di offrire loro informazioni più dettagliate? Né l’una né l’altra cosa. Il dialogo in cui si riverbera l’eco del vangelo è veramente un ministero di redenzione, grazie al quale entrambi i partner entrano più profondamente nel volere di Dio per loro. Il dialogo è missione. Il dialogo è un nuovo tipo di annuncio».<sup>53</sup>

Riflettendo su questa citazione, Rebecca McKenna ha sostenuto che

«il termine ‘dialogo’ è di gran lunga il più utilizzato da Baum in riferimento alla Chiesa e alla sua missione ... in tutti gli scritti di Baum, il dialogo continua ad essere una dinamica fondamentale attraverso cui la Chiesa sa esprimere la sua relazione con il mondo come sfida e come dono».<sup>54</sup>

Negli anni recenti, in contrasto con gli atteggiamenti talvolta ambivalenti di Giovanni Paolo II e della curia romana nei confronti delle altre confessioni e delle altre fedi, Baum si chiede se la Chiesa sia convinta che il pluralismo religioso faccia parte del piano divino per il mondo, e per questo raccomanda la necessità di una ‘ecclesiologia kenotica’ che faciliti il dialogo armonioso, la collaborazione e la coesistenza. Per Baum questo è il modo migliore per evitare le tensioni laceranti del mondo postmoderno e la minaccia della secolarizzazione e delle tendenze anti-religiose.<sup>55</sup> Secondo Baum,

---

<sup>53</sup> G. BAUM, *Faith and Doctrine*, p. 116.

<sup>54</sup> R. MCKENNA, *The Transformative Mission*, p. 613.

<sup>55</sup> G. BAUM, *Amazing Church*, specialmente il cap. 5.

il dialogo può trasformare e arricchire sia gli interlocutori con cui la Chiesa si trova a confrontarsi, sia la Chiesa stessa. Riferendosi a quest'ultima, prosegue Baum, nel dialogo e mediante il dialogo

«pure la Chiesa entra più profondamente, alla luce del vangelo, in ciò che corrisponde alla volontà di Dio per se stessa. Ascoltando gli altri alla luce del vangelo, la Chiesa sarà in grado di scoprire la presenza della parola di Dio nelle loro convinzioni e aspirazioni. Da quando la parola di Dio è presente non solo nella scrittura e nella tradizione, ma anche nella storia presente, la Chiesa nel suo tentativo di sottomettersi totalmente alla parola di Dio ha bisogno di dialogare con il mondo intero. La Chiesa necessita del mondo per diventare veramente Chiesa». <sup>56</sup>

Baum in tal modo offre una visione del rapporto Chiesa-mondo molto lontana da quella proposta dalle attuali ecclesiologie neo-esclusiviste. Non c'è dubbio, infatti, che nell'enorme e variegata produzione che Baum ha lasciato in eredità non solo alla Chiesa, ma alla comunità umana in generale (come ha evidenziato McKenna), il dialogo sia un elemento centrale: possiamo quindi apprendere molto dalla sua metodologia e dalla sua personale condotta di vita nella testimonianza di questa 'missione' del dialogo. In effetti, Baum non solo fu un teologo chiave del Vaticano II, in qualità di perito, ma ebbe inoltre un ruolo da protagonista nella stesura del decreto conciliare sull'ecumenismo, così come del testo riguardante le relazioni con i non-cristiani. Oltre a ciò, Baum fondò *The Ecumenist*, una rivista che aveva lo scopo di promuovere il dialogo ecumenico e interreligioso e le iniziative interconfessionali dedicate al dialogo e alla ricerca.

Per Baum la Chiesa, con il Vaticano II, modificava in modo veramente radicale la sua tradizionale posizione in riferimento al dialogo tra le Chiese e tra le fedi, e lo faceva per ragioni di ordine fondamentalmente morale, ovvero «l'emergere di un nuovo orizzonte etico, assieme al fenomeno democratico e pluralista e all'impegno per la libertà, l'uguaglianza e la partecipazione». <sup>57</sup>

L'ottima ricerca di McKenna sull'opera di Baum ne evidenzia il carattere profetico e costruttivo, mettendo in luce la speranza proveniente dai suoi instancabili sforzi in favore dell'ecclesiologia presente e futura e della vita ecclesiale in generale. La studiosa

---

<sup>56</sup> G. BAUM, *Faith and Doctrine*, p. 117.

<sup>57</sup> G. BAUM, *Amazing Church*, p. 104. Cfr. anche E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*, pp. 71-77.

poi sottolinea correttamente come Baum avesse offerto il suo contributo ad altri documenti conciliari mentre si andava formando la sua personale concezione di dialogo, sebbene fosse pure preoccupato del fatto che il Concilio, pur riconoscendo «una pluralità di missioni», non fosse riuscito ad armonizzare la sua idea 'tradizionale' di 'missione' (evangelizzazione) con questa nuova, più ampia concezione di «apertura radicale al mondo».<sup>58</sup> Nonostante ciò, McKenna segnala pure come il testo di *Gaudium et spes* 92 «spingesse Baum ad ampliare la sua definizione e le sue aspirazioni nei confronti dell'ecumenismo».<sup>59</sup> Da allora egli parlò di «un ecumenismo allargato», che abbraccia l'intera famiglia umana.<sup>60</sup> McKenna lo definisce un ecumenismo «che si concentra sulle questioni della contemporaneità e sull'unità di tutti i popoli».<sup>61</sup> Quale migliore approccio per un mondo globalizzato e per affrontare le sfide della postmodernità?

McKenna va oltre nel tracciare il percorso della vita e del pensiero di Baum, partendo dalla sua ricerca dottorale e dalla sua opera nel campo ecumenico e nel dialogo ebraico-cristiano, fino al suo impegno nei confronti di un più ampio interesse umanistico, agli studi in psicoterapia, e al suo avvicinarsi alla teologia politica, assieme allo sguardo critico che essa rivolgeva alla società e alla Chiesa.<sup>62</sup> Aggiungerei che molte delle sue opere incrociarono i temi delle scienze sociali, e segnalerei i suoi contributi sul futuro della società canadese e, chiudendo il cerchio, il suo rinnovato interesse per le questioni ecclesiologiche contemporanee.

Tuttavia, il dialogo non si pratica a buon mercato, e talvolta può diventare perfino doloroso. Come ha osservato Harold Wells, secondo Baum il dialogo può portare sia tristezza che gioia. In ogni caso, quest'ultima è davvero più grande, perché quando ci poniamo di fronte a verità differenti siamo pure aperti alla presenza della parola di Dio. Il dialogo è veramente rivelatorio.<sup>63</sup> Baum

<sup>58</sup> R. McKenna, *The Transformative Mission*, p. 614.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 615.

<sup>60</sup> G. Baum, *Ecumenism After Vatican II*, p. 157 (citato in R. McKenna, *The Transformative Mission*, p. 614, nota 26).

<sup>61</sup> R. McKenna, *The Transformative Mission*, p. 614, nota 26.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 609. Si veda G. Baum, *A Response to Haight, Hutchinson, Simpson, and Rotstein*; M.J. Leddy - M.A. Hinsdale (edd), *Faith that Transforms*. Ho avuto la fortuna di partecipare a un seminario sul tema *L'opera di Gregory Baum: un tributo*, al meeting annuale del 2002 dell'American Academy of Religion, tenutosi a Toronto il 25 novembre 2002. Baum era presente e intervenne personalmente nel dibattito successivo alle relazioni.

<sup>63</sup> H. Wells, *Gregory Baum*.

certamente non ignora il pericolo che il dialogo diventi un pretesto per evitare l'autentico cambiamento, o che possa venir strumentalizzato per scopi poco chiari e nobili. In certe situazioni dialogare potrebbe risultare non solo inutile, ma anche sbagliato, come ad esempio nei confronti di alcuni sistemi ideologici. A volte la Chiesa anzi deve impegnarsi nel conflitto e ciò può persino esigere una «teologia del conflitto».<sup>64</sup> Applicando tali intuizioni alla vita interna della Chiesa, Baum arriva a parlare di «malattia istituzionale» e di «patologie ecclesiologiche».<sup>65</sup> McKenna riassume di nuovo il suo pensiero:

«La Chiesa, come qualsiasi altro gruppo (e individuo), ha bisogno di dibattiti e di conflitti per abbandonare una falsa consapevolezza e per giungere ad una verità liberante e trasformante. Essa diviene libera dalla sua cecità ideologica e si fa vera Chiesa solo nella misura in cui sa dare risposta ai dissidi e agli interrogativi sollevati dalla gente comune».<sup>66</sup>

Baum giunse a comprendere che in prima battuta il conflitto e la lotta sono necessari perché un dialogo autentico possa poi instaurarsi.<sup>67</sup> L'unità non deve più essere il fulcro centrale dell'ecumenismo.<sup>68</sup> La «solidarietà universale» dovrebbe essere il primo obiettivo, e il cuore della missione ecclesiale dovrebbe rivolgersi all'umanità intera,<sup>69</sup> congiungendosi agli altri in un movimento allargato di solidarietà.<sup>70</sup> Ciò ricorda le opinioni espresse da David Tracy, il quale ritiene che

«l'amore veramente orientato all'altro non si sottrae ai necessari momenti di confronto, di conflitto e di discussione richiesti in tutti i confronti seri che riguardano le questioni essenziali dell'esistenza nelle situazioni concrete e le risposte fondamentali offerte dalle varie religioni».<sup>71</sup>

---

<sup>64</sup> R. McKENNA, *The Transformative Mission*, p. 620. Vanno ricordate le riflessioni di Quinn e Hoose sull'impossibilità di sfuggire alla critica all'interno di un dialogo autentico, cfr. *supra*, Parte terza, cap. primo.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Si veda pure G. BAUM, *La credibilità della Chiesa*.

<sup>66</sup> R. McKENNA, *The Transformative Mission*, p. 621.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 622.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Si veda G. BAUM, *Unity or Renewal*, pp. 7-8.

<sup>69</sup> R. McKENNA, *The Transformative Mission*, p. 628. Si veda G. BAUM, *The New Ecclesiology*, p. 124.

<sup>70</sup> R. McKENNA, *The Transformative Mission*, p. 630. Si veda G. BAUM, *Faith and Liberation*, pp. 103-104, e, dello stesso autore, *Theology and Society* (la citazione di McKenna si trova in questo testo, alle pp. 29-30).

<sup>71</sup> D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology*, pp. 447, 453.

Baum, infatti, ha sostenuto che le tensioni che affliggono la Chiesa – tra la logica della missione e la logica della gestione, tra l'adattamento alle nuove condizioni sociali e l'attaccamento conservatore alle 'vecchie maniere', tra «l'oggettivazione della fede in una dottrina e in un rituale e la ricerca esistenziale del significato personale della fede», e infine, tra la centralizzazione della vita della Chiesa e la libertà esercitata dalle comunità locali<sup>72</sup> – sono tutte tensioni che non saranno mai superate, ma che invece in ogni generazione di Chiesa vanno accolte con spirito di amore:

«Questi dilemmi non possono venir risolti in maniera definitiva: essi continuano a creare tensioni, conflitti, delusioni e frustrazioni. La religione organizzata può svilupparsi solo grazie ad una serie di compromessi riusciti. Più ampio è il corpo ecclesiastico, più grandi sono le tensioni e più grande il bisogno di mediare posizioni accettabili da parte dei membri per la salvaguardia della pace sociale, anche se queste posizioni non corrispondono affatto alle loro convinzioni più profonde».<sup>73</sup>

A mio avviso il problema che abbiamo incontrato nei dibattiti dei precedenti capitoli di questo volume consiste nel riconoscere che la presenza stessa di un'ecclesiologia 'ufficiale', di un'interpretazione 'definitiva' dei documenti del Vaticano II, e di una 'chiusura' da parte delle autorità della curia verso questioni ancora vive e problematiche all'interno della Chiesa fanno pensare che molti di coloro che detengono una responsabilità ecclesiale oggi credano erroneamente che tali tensioni si possano effettivamente risolvere una volta per tutte. Solo un dialogo autentico e condotto onestamente può giungere a chiarire, e comunque solo in modo provvisorio, tali dinamiche. La Chiesa non può più permettersi di sottoscrivere il detto, spesso citato, di Agostino, «Roma locuta, causa finita». Piuttosto, Roma può e deve parlare, ma insieme può e deve anche ascoltare – soprattutto le voci critiche – e allo stesso tempo deve essere attenta alle esperienze dolorose dei fedeli e di coloro che si trovano ai margini della società e della stessa Chiesa. A dispetto del loro atteggiamento intransigente e senza misericordia verso alcuni, non si può non percepire che l'esclusione dei Donatisti fu in ogni caso una profonda ferita per la Chiesa di quel tempo. Forse il dialogo da parte di tutti avrebbe potuto superare i disaccordi ed evitare lo scisma.

---

<sup>72</sup> Cfr. G. BAUM, *La Chiesa cristiana*, pp. 167-168.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 168.



Lo stesso Baum ci ricorda inoltre come la realtà del peccato sempre si annidi nella Chiesa,<sup>74</sup> e su questo abbiamo visto anche l'opportuna riflessione di Curran. Ciò che talvolta Agostino sembra sottovalutare è il fatto che il peccato è pienamente presente anche nei *leader* della Chiesa, a volta addirittura nelle istituzioni stesse: non si dimentichi l'espressione di Congar quando afferma che «anche le istituzioni sono una parola»,<sup>75</sup> oltre al concetto di «malattia istituzionale» coniato da Baum. Se le istituzioni possono soffrire di altri disagi, esse possono pure essere colpite dal peccato istituzionale. Le scuse di Giovanni Paolo all'inizio del millennio per i peccati commessi da membri della Chiesa quasi arrivavano a riconoscere questa stessa realtà. Ma la presenza di un assillante dubbio, provocato dal desiderio di preservare in qualche modo il carattere immacolato dell'istituzione ecclesiale in quanto tale (e non invece del mistero sacramentale), lascia pensare che nel formulare queste scuse si sia volutamente tralasciato di aggiungere alcune precisazioni effettivamente importanti e necessarie.

Tutto ciò si potrebbe applicare in modo davvero pertinente alle sfide odierne che la Chiesa cattolica si trova ad affrontare. Va ricordata l'affermazione di Baum, «la missione è il fedele dialogo della Chiesa con le altre religioni e ideologie, un mezzo per offrire una trasformazione che redima tutti gli interlocutori, sia la Chiesa che gli altri partecipanti».<sup>76</sup> Questo è un punto cruciale e va sottolineato. E qui desidero raccomandare e aggiornare un'analoga metodologia per i nostri tempi postmoderni: dobbiamo per prima cosa occuparci onestamente e apertamente delle divisioni e delle dispute presenti all'interno della Chiesa, ma poi occorre coltivare un dialogo autentico e amorevole, per permettere alla Chiesa di rinnovarsi e di vivere la sua missione per l'oggi.

Di nuovo sottolineo che quanto detto qui circa il dialogo con coloro che non appartengono alla comunità ecclesiale vale in prima battuta anche per il dialogo all'interno della Chiesa stessa. Il dialogo intra-ecclesiale e inter-ecclesiale può divenire il sentiero su cui tutti possiamo scoprire 'più profondamente' la 'volontà di Dio' nei confronti della Chiesa. E se tale autentico dialogo si vive

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>75</sup> Y. CONGAR, *Un tentativo di sintesi cattolica*, p. 146.

<sup>76</sup> G. BAUM, *Faith and Doctrine*, p. 118. Si veda il commento di R. McKenna, *The Transformative Mission*, pp. 630-634 (e la citazione di p. 631), che evidenzia l'idea di Baum circa il potere trasformativo del dialogo.

alla luce dei 'segni del nostro tempo', risulta evidente una volta di più che il percorso neoesclusivista non può essere considerato come il più consono al vangelo rispetto ad altri, alternativi itinerari ecclesiali – anzi è proprio il contrario. Baum è passato dall'iniziale ecumenismo cristiano al dialogo con la fede ebraica, allargando poi le sue riflessioni e la sua metodologia all'intera famiglia umana. Come Carolyn Sharp ha spiegato, «Gregory Baum è un teologo estroverso» che cerca e sostiene «una Chiesa estroversa». <sup>77</sup> Perciò la teologia ecumenica di Baum ha assunto sempre più un carattere politico e sociale. In ciò si rispecchia il volto di molta teologia e prassi legate allo spirito del Vaticano II. Come Baum, nel nostro odierno sforzo di discernere i segni del nostro tempo dobbiamo imparare nuovamente a dare ascolto a quell'invito, con uno stile inedito, per incontrare questa nuova epoca con le sue originali sfide.

All'inizio della Parte prima di questo volume, in sintonia con lo spirito della *Gaudium et spes* e del Vaticano II in generale, abbiamo rimarcato il fatto che le esigenze pastorali dovrebbero avere la priorità in qualsiasi ecclesiologia. Baum concorda su questo punto, e sottolinea che tale ecclesiologia deve saper riconoscere anche la realtà di peccato presente nella Chiesa, oltre che gli effetti di tale realtà sulla vita dei fedeli:

«Abbiamo bisogno di un'ecclesiologia sensibile alla dimensione pastorale, che interpreti per i cristiani la loro effettiva esperienza della Chiesa: il loro fedele attaccamento al vangelo e alla tradizione cristiana, la loro confusione per la disunione della Chiesa cristiana, e la loro tristezza per molti aspetti della vita e dell'insegnamento ecclesiastici da cui sono angustati». <sup>78</sup>

Baum in tal modo offre alla Chiesa una riflessione benevola e insieme uno sguardo autocritico nei confronti dei suoi meriti e delle sue colpe. Egli mette in evidenza con totale onestà i punti deboli dell'ecclesiologia, infondendo un sano realismo, necessario per affrontare la situazione. Come Rahner, anche Gregory Baum ci aiuta nel sistematizzare le riflessioni precedenti di questo capitolo e nel proseguire l'indagine sui fondamentali temi ecclesiologici che discuteremo in seguito. Riferendosi al documento *Dialogo e Missione*, pubblicato nel 1984 dal Segretariato per i non cristiani, egli ci offre un'espressione stupenda, evocativa di alcune fra le verità e

---

<sup>77</sup> C. SHARP, *The Contribution of Gregory Baum*.

<sup>78</sup> G. BAUM, *La Chiesa cristiana*, p. 164.

i misteri di fede più profondi, e nello stesso tempo, alla luce delle considerazioni fin qui fatte, capace di provocare molti nella Chiesa di oggi, viste le sue implicazioni ecclesiologiche:

«*Dialogo e Missione* presenta la Chiesa come il segno vivente dell'amore di Dio rivelato in Cristo, con la missione di amare l'umanità come Cristo ci ha amato, in vista della piena manifestazione del regno di Dio che in Lui ha avuto inizio (9). La Chiesa è chiamata al dialogo a motivo della sua stessa fede: Dio è amore, e nel mistero trinitario la fede cristiana intravede in Dio una vita di comunione e di interrelazione (22). Questo tema era caro a papa Paolo VI, e fu da lui ampiamente esplorato nella sua enciclica *Ecclesiam suam* (1964), la quale propone il dialogo come norma e ideale per la Chiesa di Cristo ad ogni livello. Riconoscendo che lo Spirito opera pure al di fuori dei confini visibili del Corpo Mistico, *Dialogo e Missione* afferma che la Chiesa è invitata a discernere i segni della presenza dello Spirito e a mettersi a servizio come umile e discreta collaboratrice mediante l'impegno per il dialogo nelle sue molteplici forme (24)».<sup>79</sup>

Così il dialogo, anche secondo Baum, è la virtù ecclesiologica primaria. Proseguendo, cerchiamo allora di esplorare come l'effettiva promozione di tale dialogo trasformativo potrebbe divenire realtà nella Chiesa dei nostri giorni.

c. Indagini ecumeniche: per un più ampio impegno ecumenico nel nostro tempo

Nella quinta conferenza della commissione Fede e Costituzione del Consiglio ecumenico delle Chiese, tenutasi a Santiago, l'allora segretario generale Konrad Raiser invitò i teologi a promuovere più decisamente il dialogo tra le culture senza trasformare le differenze in consenso. In altre parole, egli sposava la necessità di «un'ermeneutica ecumenica e interculturale». Tale sfida non solo accomuna i cristiani divisi, ma anche chiama gli uomini, provenienti da diversi ambienti e condizioni, su di uno stesso terreno. Si potrebbe giustamente definire una chiamata alla comunione nella missione.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> G. BAUM, *Amazing Church*, p. 114.

<sup>80</sup> Qui si ritrovano i temi del documento della COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA CATTOLICA ROMANA (ARCIC), *Il dono dell'autorità*. Di grande rilevanza per lo sviluppo del dialogo ecclesiale è il sorgere di un gran numero di progetti e di attività di collaborazione. Per nominarne alcuni (nei quali l'autore di queste pagine è stato coinvolto personalmente): *The Chichester Project*, che ha preso avvio in Gran Bretagna ed è poi confluito nell'*Ecclesiological Investigations Research Network* che raccoglie insieme una varietà di persone di diversi retroterra ecclesiali e confessionali; l'*Ecclesiological Investigations Program Unit*

Vorrei aggiungere, in particolare, che oggi anche i cattolici sono sollecitati a raccogliere la sfida di Raiser, quella cioè di favorire un dialogo costruttivo tra le culture senza dissolvere la differenza nel consenso. Ugualmente va preso sul serio il suo invito a promuovere iniziative per «uno spazio aperto alla cultura del dialogo e della solidarietà».<sup>81</sup> Ma prima, perché i nostri sforzi abbiano successo e si possa contrastare la polemica anti-pluralista che in questi tempi postmoderni attraversa molte confessioni cristiane, abbiamo bisogno di indirizzare le nostre energie nell'ulteriore sviluppo di ciò che i teologi della liberazione chiamano «ecumenismo totale» o «macro-ecumenismo»,<sup>82</sup> e che si può così definire:

«Non si tratta solo di una dote per così dire psicologica, ma di uno spirito che ispira determinati atteggiamenti e deriva da un'esperienza spirituale, da un'esperienza di Dio nel mondo e nella storia, e da un dato modo di percepire il mondo e i suoi processi. Potremmo dire che nella nostra esperienza religiosa abbiamo colto 'l'ecumenismo' di Dio. Dio è davvero ecumenico, non è razzista, non è legato a nessuna etnia, a nessuna cultura. Dio non appartiene a nessuno in modo esclusivo. La rivelazione del Nuovo Testamento abbatte i muri del Dio 'giudeo' e ci manifesta il Dio universale, il Dio che vuole che 'tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità' (1Tm 2,4)».<sup>83</sup>

---

dell'*American Academy of Religion* e la rete di ricerche internazionali a esso collegata; il progetto '*Receptive Ecumenism*' dell'Università di Durham; il lavoro di vari centri di ricerca e network: *Boston College's Church in the 21st Century*, *Liverpool Hope University's Church in Our Times* (del Centre for the Study of Contemporary Ecclesiology), il Centre for Ecumenical Research presso l'Università di Lovanio, e il Centre for the Study of Society and Religion (Colombo, Sri Lanka), assieme a organizzazioni quali INSecT e MISSIO.

<sup>81</sup> Si tratta di una dichiarazione fatta da Konrad Raiser in una relazione da lui tenuta il 19 Maggio 1999 al convegno SEDOS di Ariccia (la relazione, nell'originale inglese, è consultabile sul sito web del SEDOS), intitolata *Opening Space for a Culture of Dialogue and Solidarity*. Su questi argomenti si veda anche G. MANNION, *What's in a Name?*. Non si possono poi dimenticare i numerosi appelli al dialogo compiuti da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI. Occorre però non sottovalutare il fatto che, nei decenni più recenti, non pochi ostacoli sono stati nuovamente posti sul cammino di un dialogo autentico.

<sup>82</sup> Si veda P. CASALDÁLIGA - J.M. VIGIL, *Spiritualità della liberazione*, pp. 296-308. Qui sono pienamente d'accordo con Tracy quando afferma che, sebbene non si possa ingenuamente abbracciare un troppo «facile pluralismo», tuttavia rimane la necessità di difendere il «polcentrismo»; D. TRACY, *Quale nome dare al presente*, pp. 77-78, 94-99. Nonostante questa precisazione, ribadisco di voler qui utilizzare il termine pluralismo in un senso positivo.

<sup>83</sup> P. CASALDÁLIGA - J.M. VIGIL, *Spiritualità della liberazione*, pp. 296-297. Va ricordato come tale nozione fu pure presente nei dibattiti del Vaticano II: come esempio, si veda il discorso del vescovo di Cuernavaca (Messico), S. MÉNDEZ ARCEO, *The Church as an Open Community*. Alcuni anni dopo David Tracy parlerà di «un nuovo tipo di ecumenismo interreligioso come parte di ogni autocoscienza teologica cristiana»; D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 151. In qualche modo Tracy fu preveggenete nel descrivere l'impatto che avrebbe avuto sulla teologia cristiana la «nuova realtà musulmana» in Europa, suscitando così «un serio interesse teologico» (*ibidem*).

Ciò conduce di nuovo alla necessità teologica del dialogo. Questo concetto di 'macro-ecumenismo' è essenzialmente identico a quello che Gregory Baum definisce 'ecumenismo allargato' (di cui abbiamo appena parlato), vale a dire capace di guidare le nostre relazioni nei confronti di coloro che si trovano sia dentro che fuori della Chiesa, e di riflettere quell'apertura al mondo che gran parte del magistero conciliare ha cercato di promuovere. Se, infatti, vi è qualcosa di positivo da mostrare ai nostri tempi postmoderni (con risvolti pure per le nostre concezioni di ministero e di missione) è il fatto che il mondo può essere (e spesso è realmente) una realtà ben più aperta di quanto spesso si immagini, malgrado tutti i rischi che tale apertura comporti.<sup>84</sup>

Quindi un 'macro' ecumenismo (o 'allargato') diventa un obiettivo da perseguire anche per i *leader* ecclesiali. Impegnandosi in esso senza riserve potremmo superare le divisioni e trasformare le nostre comunità e le concezioni che le guidano, evitando però gli estremi – le contrapposte polarità postmoderne di unità o radicale diversità, gli estremi di una globalizzazione omologante o del relativismo nichilista e assoluto: il vero dialogo e il consenso potranno aiutare la Chiesa a tenersi ben lontana da queste opposte tentazioni. Senza dimenticare che tale carità inizia in casa propria, come afferma Herman Pottmeyer – perché da questo amore 'intra-cattolico' e 'intra-cristiano' emerge quello spirito di dialogo che contribuisce a realizzare il vangelo:

«Comunque, per far sì che la Chiesa mostri se stessa come 'il segno di quella fraternità che permette e rafforza un dialogo sincero' tra tutti gli esseri umani, sarà necessario promuoverlo 'all'interno della Chiesa stessa ... un dialogo sempre più fecondo' (*Gaudium et spes*, 92). L'importante obiettivo del dialogo globale da cui dipende il futuro dell'umanità non sarà favorito dal ritorno ad una comunicazione unilaterale tipica del periodo preconciliare».<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> H. Pottmeyer riassume mirabilmente la portata di questo 'ecumenismo allargato': «Sebbene ci siamo limitati ... alla discussione del dialogo entro la Chiesa, non dobbiamo dimenticare che il Vaticano II utilizzò il termine 'dialogo' per riferirsi pure alla comunicazione con i cristiani separati, con i non cristiani e con gli atei, con l'intera famiglia umana e con il mondo. Questo aspetto merita la nostra più grande attenzione, anche in misura maggiore rispetto a quella da dare all'uso del modello dialogico per le relazioni interne alla Chiesa»; H. POTTMEYER, *Dialogue as a Model*, p. 103.

<sup>85</sup> *Ibidem*. Si veda anche K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*: «La Chiesa può, nonostante il carattere assoluto della rivelazione divina, nonostante l'esigenza assoluta di una adesione e un intento in fondo missionario, condurre un dialogo su problemi di fede con qualsiasi individuo o gruppo. Infatti, senza danni per la verità divina, la Chiesa può e deve essere anche in questo dialogo la '*ecclesia discens*' che viene introdotta più profondamente

Inoltre, come abbiamo sottolineato in precedenza, la consapevolezza storica è essenziale per una concezione 'critica' di cattolicità e di ecumenicità.<sup>86</sup> Mentalità settarie (comprese quelle da noi definite come neoesclusiviste) remano contro il vissuto concreto della stessa cattolicità.<sup>87</sup> Potremmo proseguire ancora oltre sul piano teologico: in tutti questi sforzi si rivela l'essere stesso di Dio. Si tratta di giungere a uno scorcio meraviglioso e trasformante, anche se sempre parziale, dell'ecumenico 'volto di Dio'. Casaldàliga e Vigil concordano:

«Dopo molte vicissitudini storiche nelle quali l'immagine di Dio, nell'ambito della civiltà occidentale, era stata di nuovo eccessivamente vincolata a una cultura – in cui confluivano varie culture egemoniche: greca, latina, sassone – la riflessione e il discernimento cristiano degli ultimi tempi ci hanno restituito una visione più chiara del volto ecumenico di Dio. Per i cattolici, il Concilio Vaticano II ha avuto un'importanza decisiva su questo punto, [specialmente nei documenti] sulla Chiesa, sul mondo moderno, sull'ecumenismo, sulla missione e l'apostolato dei laici. Oggi contempliamo più lucidamente la presenza dello Spirito di Dio lungo tutta la storia, in tutti i popoli, in tutte le culture».<sup>88</sup>

Nella nostra epoca, caratterizzata da una globalizzazione crescente e talvolta apparentemente incontrollata, queste priorità diventano perfino più urgenti. Così Casaldàliga e Vigil confermano il legame tra le nostre precedenti discussioni e il passaggio successivo, quello che prevede di abbracciare la necessità ecclesiale, dottrinale e morale del dialogo nelle sue svariate forme macro-ecumeniche.<sup>89</sup> A tale dialogo è indispensabile sia un metodo che un significato preciso, tra loro strettamente connessi. La nostra preoccupazione ora non riguarda il metodo in quanto tale. Ogni metodologia, per sua natura, dovrebbe avere un ruolo ausiliario, essere un mezzo per un dato fine: l'interesse primario sta nel fine stesso, ovvero in quel positivo rinnovamento comunitario a cui la Chiesa è chiamata. Nella formazione del metodo dialogico, è naturale che il maggior

---

nella propria verità e nella comprensione di sé, che si purifica da immancabili equivoci o interpretazioni errate, che aumenta la propria fede, che può acquisire ulteriormente la concreta configurazione storica della sua verità immutabile» (p. 519).

<sup>86</sup> Si veda anche D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, pp. 151-155.

<sup>87</sup> C.E. CURRAN, *The Church and Morality*, cap. 4.

<sup>88</sup> P. CASALDÀLIGA - J.M. VIGIL, *Spiritualità della liberazione*, p. 297.

<sup>89</sup> Si veda pure l'autorevole e completa raccolta di vari e utili saggi sull'ampio dibattito riguardante 'l'ecumenismo allargato' in P. PHAN (ed), *Christianity and the Wider Ecumenism*.

contributo possa e debba venire dai teologi, questi esperti del pensiero teologico che sanno parlare di Dio come specialisti di professione. Questa, dopo tutto, è la loro vocazione, che lo gradiscano o meno. Di nuovo, però, occorre cautela nei confronti di qualsiasi speranza idealistica che il dialogo e la carità possano rapidamente e senza sforzo superare le divisioni e i dissidi. La Chiesa ha sempre dovuto fare i conti con le lotte interne, e fin dai suoi inizi i suoi membri hanno trovato difficile mostrare agli altri, sia all'interno che all'esterno, che è proprio l'amore cristiano a caratterizzare la loro vita. Così le nostre riflessioni non offrono solo una piena speranza. Esse suggeriscono pure umiltà nell'indicare il lungo itinerario che il dialogo troppo spesso rappresenta. Ma se il cammino è intrapreso con risolutezza, la comunione desiderata si farà più vicina.

E ora dobbiamo chiederci: quali temi occorre approfondire per facilitare l'instaurarsi di questo metodo? Nelle pagine seguenti continueremo la nostra indagine su tale questione.





## **La promessa dell'ecclesiologia comparativa: verso un'ermeneutica ecumenica e interculturale**

### *1. Immaginare di nuovo una Chiesa aperta*

In un passaggio che fotografa in modo molto vivido la situazione della Chiesa cristiana nel mondo contemporaneo, il teologo anglicano Christopher Duraisingh afferma:

«Il racconto del vangelo si rivolge ad ogni luogo e ad ogni tempo, ma non risulta mai disponibile se non nella concretizzazione assunta in una data cultura. La storia dell'amore di Dio in Cristo diviene la buona notizia solo quando essa si incarna in una cultura particolare; eppure il vangelo non può mai essere identificato con nessuna di queste sue espressioni particolari, dal momento che le trascende tutte. Mentre tutte le culture sono degne espressioni del messaggio evangelico, nessuna di esse, perfino quella classica, può divenire la norma esclusiva o il mezzo esauriente in grado di portare alla luce tutte le ricchezze dell'amore di Dio in Cristo. Solo quando la molteplicità delle tradizioni che caratterizzano la Chiesa globale sono riconosciute e messe in dialogo tra loro la Chiesa può discernere e testimoniare la 'multicolore sapienza di Dio' di cui parla l'autore della lettera agli Efesini».<sup>1</sup>

In questo capitolo suggerisco che oggi il nostro progetto ecclesiologicalo può germogliare e maturare se ci lasciamo guidare da teologi come Gregory Baum e se lavoriamo nell'elaborazione di una autentica 'consapevolezza alternativa' a quella riduttiva propria della postmodernità (mi riferisco in special modo alla conoscenza tipica della globalizzazione). I nostri sforzi attuali beneficeranno del fatto di tenere a mente che i temi ecumenici richiedono continua attenzione in ogni dibattito teologico, sia quando questo si svolga

---

<sup>1</sup> C. DURAISINGH, *Contextual and Catholic*, p. 687.

come è ovvio sul piano dell'indagine storica ed ecclesiologica, sia quando si tratti di ricerche più dottrinali e sistematiche, e pure nel caso di discussioni in ambito morale o etico. Infatti, non si potrebbe sostenere che ogni teologia autentica debba essere una 'teologia ecumenica', dal momento che la formazione e la crescita delle comunità rappresentano la priorità teleologica per l'umanità? Perciò il compito incessante di 'costruire ponti', senza il quale non può esserci vera riconciliazione, trova il suo naturale campo di applicazione teoretica nella scienza teologica.

Tutto ciò riguarda la natura e il compito di quel 'macroecumenismo' visto nel capitolo precedente, senza dimenticare che l'ecumenismo non è una questione esclusivamente riservata alla Chiesa e alle Chiese. Come abbiamo osservato, la Chiesa pare aver maggiormente compreso la sua missione come dialogo: ciò implica una più stretta relazione con tutti i credenti di altre fedi e con i non credenti. A partire da Giovanni XXIII, passando per il Vaticano II, e giungendo ad alcuni insegnamenti di Giovanni Paolo II, nella Chiesa si avverte la presenza di una 'agenda allargata' per l'ecumenismo – ovvero l'invito a promuovere una maggiore unità dell'intera famiglia umana, compito ai cui i cristiani sono stati chiamati dal tempo in cui Gesù di Nazareth camminava per le strade della Palestina del I secolo predicando quel radicale e trasformante vangelo di amore, giustizia e riconciliazione.

Così, se si permette a questa speranza di crescere in pienezza, le nostre istituzioni possono cambiare, la nostra comprensione di autorità e di governo può trasformarsi, e lo stesso può dirsi per la nostra idea di Chiesa, cioè per la nostra concezione di vita e di identità ecclesiali. Possono instaurarsi migliori relazioni, altre opportunità possono presentarsi, e tutto questo può essere ottenuto mediante il dialogo a livello globale e locale. Il perseguire tale macroecumenismo articola i nostri tentativi di unire tutti gli esseri, affinché tutti possano vivere quanto più possibile una vita pienamente comunitaria. Vanno prese sul serio le parole del teologo della Chiesa di Scozia Duncan Forrester, un pioniere non solo nell'ambito della teologia ecumenica, ma anche della teologia pratica e pubblica. Egli così commenta Ef 2,13-15:

«Badate che la finalità che Dio si propone è quella di creare un'unica nuova umanità – l'unità della Chiesa è solo un segno e una prefigurazione dell'unità più ampia dell'umanità, vero obiettivo di Dio ... Il Nuovo Testamento insegna che il modo stesso in cui la Chiesa si struttura e opera deve essere

a servizio del vangelo. La Chiesa punta, e già in parte esprime, all'unità futura dell'umanità».<sup>2</sup>

Infatti, la *Gaudium et spes* non fu veramente straordinaria nel rivolgersi non solo ai cattolici o ai cristiani, bensì «all'intera umanità» (2)?<sup>3</sup> E non proclamò che «il popolo di Dio e l'umanità, entro la quale esso è inserito, si rendono reciproco servizio, così che la missione della Chiesa si mostra di natura religiosa e per ciò stesso profondamente umana» (11)? Roger Haight mette in risalto la realtà di questa chiamata per la Chiesa in quest'epoca postmoderna:

«Per essere ecumenica, la teologia cristiana deve tenere in considerazione le autorità ed i magisteri specifici delle Chiese particolari e, nello stesso tempo, trascenderli ... Questa Chiesa cristiana coesiste insieme alle altre religioni in una nuova storia comune. Questo nuovo contesto impone ciò che si potrebbe definire una situazione dialogica. La teologia cristiana in questa situazione si occuperà delle fedi degli altri popoli e, venendo da essa influenzata, riformulerà di conseguenza la propria autocomprensione».<sup>4</sup>

Qui si colgono i fondamenti metodologici provvisori di quella 'ecclesiologia comparativa' che Haight si preoccupa di sviluppare ancor più estesamente, e che tra poco considereremo in dettaglio. Dobbiamo riconoscere che la nostra epoca postmoderna è radicalmente differente rispetto al passato e per questo la Chiesa necessita di adottare un approccio totalmente diverso nel formulare le priorità della missione e nell'individuare i ministeri ecclesiali, le strutture, i modi di governo necessari per i nostri tempi.

Quale forma di dialogo sta qui emergendo? È quella che comincia all'interno della Chiesa cattolica, diffondendosi in essa ovunque e oltre, coinvolgendo l'intera famiglia umana. Questo primo passo, quello di cercare di superare le fratture interne alla Chiesa cattolica, richiede di ritornare alle cause di tutte queste divisioni, come evidenziato nella prima e nella seconda Parte, ovvero alle differenti comprensioni e ai diversi atteggiamenti nei confronti della realtà postmoderna e delle sue sfide. Come ha detto Roger Haight,

«guardando [alla storia della Chiesa] risulta evidente che un dialogo e un confronto positivi e costruttivi sono uno strumento migliore per edificare la comunione rispetto alla polemica o ai richiami all'autorità giuridicamente stabilita».<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> D. FORRESTER, *Truthful Action*, p. 191.

<sup>3</sup> Cfr. anche *Gaudium et spes*, 55, 92-93.

<sup>4</sup> R. HAIGHT, *La Chiesa come «locus» della teologia*, p. 43.

<sup>5</sup> R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*, p. 388.

Ma come si può effettivamente superare questo spirito polemico?

Una volta di più, si può affermare che queste controversie in vari modi sono caratterizzate in un senso tipicamente postmoderno. La possibilità di superarle, quindi, spesso sembra essere una questione più metodologica (se non addirittura epistemologica) e teologica, che ecclesiologica. Quasi sempre le divisioni sul piano ecclesiologico derivano da divergenze in una o più aree di questo tipo. Occorre così, come suggerisce tra gli altri David Tracy, andar oltre il fondazionalismo e il relativismo.<sup>6</sup> Recuperando le tematiche del capitolo precedente, e più in generale l'idea di un 'ecumenismo allargato', si nota come Tracy si riferisca alla svolta epistemologica avvenuta nella 'nuova' Europa, dove la superiorità del cristianesimo, intesa nella moderna terminologia dello sviluppo («schemi implicanti una percezione ripostamente evolutiva del tempo e un senso dello spazio culturalmente colonialista»),<sup>7</sup> non è più un assunto indiscutibile. Così, riprendendo il tema dell'ecumenismo allargato o macroecumenismo, Tracy sostiene che i teologi di ogni continente vanno

«convincendosi al presente che, qualunque serio lavoro teologico si proponga di elaborare una soddisfacente teologia cristiana, potrà raggiungere il suo scopo esclusivamente tentando di comprendere il cristianesimo in modi culturalmente e politicamente non eurocentrici. È probabile che, nell'ultimo scorcio del ventesimo secolo, un cristiano moderno possa raggiungere un'appropriata autocomprensione soltanto tentando di comprendere il significato delle altre religioni. Nel caso della teologia è poi necessario fare posto a questo 'nuovo ecumenismo' fin dal principio, dandovi sviluppo ad ogni snodo cruciale della riflessione. Non è più possibile trattare la questione delle 'altre religioni' alla stregua di una pura e semplice appendice alla teologia».<sup>8</sup>

Tracy scriveva questo all'inizio degli anni Novanta e probabilmente fu costretto a rivedere le sue previsioni ottimistiche: proprio allora, infatti, il neoesclusivismo iniziò a emergere in molti ambienti, talvolta in modo perfino trionfale. A quei tempi, opere come *Theology and Social Theory*<sup>9</sup> di John Milbank erano novità assolute, e ancora non si sentiva parlare di 'ortodossia radicale'. In breve,

---

<sup>6</sup> D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*. Temi simili sono discussi da Tracy nei suoi *Blessed Rage for Order* e *The Analogical Imagination*.

<sup>7</sup> D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 149.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>9</sup> J. MILBANK, *Theology and Social Theory*.

molto lavoro rimane ancora da esser fatto. Oggi le polemiche non sono venute meno; piuttosto si sono intensificate. Tuttavia, Tracy stava anticipando qualcosa di potenzialmente molto fecondo per tutte le discipline teologiche, compresa l'ecclesiologia, come vedremo, grazie al sorgere della teologia comparativa. Tracy, inoltre, ha offerto uno spunto di grande saggezza, affermando che in questo mondo postmoderno non si può continuare a seguire la propria tradizione nello stesso modo di prima. Si impone una dura scelta tra il ritorno in trincea (nel fondazionalismo) e il darsi alla fuga (sulla via del relativismo), oppure il procedere per un terzo sentiero:

«... quella che Paul Ricoeur chiama, con espressione felice, una 'seconda ingenuità' (*naïveté*) nei confronti della propria tradizione (adottando una filosofia critica e una teologia revisionista), abbinata ad una genuina apertura all'alterità e alla diversità. Alla maniera di Ulisse, i teologi devono vagabondare per molte strade: utilizzare i moderni approcci critici e allo stesso tempo lasciarsi influenzare dagli altri percorsi – religiosi, non religiosi, antireligiosi ... L'unica domanda veramente seria diventa allora: è possibile una seconda ingenuità? E in che modo? Ciascuno di noi può riscoprire la propria tradizione, sperimentare cioè una seconda ingenuità nei confronti della bellezza e della verità di cui essa è portatrice, all'interno e attraverso la scoperta delle altre tradizioni, della loro diversità e della loro verità. Ma è possibile onorare la verità della propria tradizione religiosa restando genuinamente aperti alle altre grandi strade, in quanto altre? Chiaramente, la risposta deve essere positiva, o altrimenti saremmo condannati ad un hobbesiano stato di guerra di tutti contro tutti».<sup>10</sup>

Tracy qui non si sta nuovamente rifacendo in pieno allo spirito del Vaticano II? Se, leggendo gli interventi al Concilio, volessimo elencare le molteplici e umili espressioni di apprezzamento, di stima, di debito da parte della Chiesa cattolica nei confronti degli altri cristiani, dei credenti di altre fedi e anche di non credenti, riconosceremmo nelle parole di Tracy l'eco di quelle espressioni, che viva giunge fino ai nostri giorni.<sup>11</sup>

Eppure le nostre relazioni polarizzate feriscono il cuore stesso della Chiesa. Di questi tempi sembra essere più difficile accettare e accogliere nella loro alterità perfino coloro che nella Chiesa sono i nostri fratelli e sorelle. Thomas P. Rausch offre un programma sintetico per superare le divisioni che riguardano in vario modo

---

<sup>10</sup> D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 158.

<sup>11</sup> Cfr. Y.M.-J. CONGAR - H. KÜNG - D. O'HANLON (edd), *Council Speeches of Vatican II*, specialmente pp. 95-191.

i temi incontrati in questi ultimi tre capitoli. Egli raccomanda in modo particolare ai cattolici di riscoprire l'enorme potenziale dei fondamentali principi cattolici di inclusività, legittima diversità, umiltà teologica, intelligenza nella fede, complementarietà tra fede e ragione, consapevolezza storica e la stessa teologia della Chiesa, una teologia davvero evangelica ed ecumenica, unita a quel concetto basilare, quello della gerarchia delle verità, in grado di favorire il dialogo. Per finire, raccomanda come essenziale il rispetto nei confronti dell'altro.<sup>12</sup> Ma procediamo più da vicino, allora, per individuare importanti priorità da acquisire.

## 2. *Superare le polarità: Lieven Boeve e la 'rottura' ecclesiologica della postmodernità*

Naturalmente, come si è visto nei capitoli precedenti, la prima difficoltà consiste nel risolvere le divisioni all'interno della Chiesa. Anche questa sfida esige un adeguato metodo teologico, perché nulla di quanto abbiamo appena auspicato sarà possibile se rimaniamo imprigionati in una sorta di fortezza teologica ed ecclesiologica, presi tra le oscillazioni del pensiero (dal pre-moderno al moderno, fino all'antimoderno), e influenzati dalle prassi che ne derivano. A questo proposito la recente opera di Lieven Boeve si dimostra particolarmente preziosa e ricca di indicazioni.

Il lavoro di Boeve è in linea con gli obiettivi di questo volume perché, utilizzando le sue stesse parole, si propone di indagare la ricontestualizzazione della teologia in un'epoca «caratterizzata da un'ineliminabile pluralità, da una radicale enfasi sul particolare e sul contestuale, e da una crescente sensibilità nei confronti del carattere irriducibile dell'alterità».<sup>13</sup> Boeve e il suo gruppo di ricerca hanno esplorato la possibilità di «ricontestualizzare la teologia cristiana in un contesto postmoderno». Ciò comporta parecchie conseguenze nel campo dell'ecclesiologia. Boeve tenta di muoversi tra forme *naïf* di correlazione che semplicemente reiterano i loro presupposti teologici o assolutizzano l'esperienza umana, e ogni teologia di

---

<sup>12</sup> T.P. RAUSCH, *Reconciling Faith and Reason*, pp. 115-126 (si tratta del cap. 8, intitolato «Towards Common Ground in Theology»).

<sup>13</sup> Si veda il profilo della ricerca di Boeve, rinvenibile sul sito web dell'Università Cattolica di Lovanio.

‘rottura’ che si illuda di ignorare completamente la dimensione contestuale, articolando l’odierna identità cristiana in un sistema chiuso e difensivista.<sup>14</sup>

In uno dei suoi scritti più esplicitamente ecclesiologici Boeve afferma che ai tempi della postmodernità la teologia può trascendere la polarizzazione tra metodo teologico moderno e anti-moderno, adottando la categoria epistemologica di ‘interruzione’: in essa, infatti, «sia la continuità che la discontinuità sono correlate in un’unica tensione».<sup>15</sup> Boeve rifiuta l’etichetta di ‘teologo post-moderno’ assegnatagli dai suoi critici. Egli non si definisce un teologo premoderno, moderno, antimoderno o postmoderno,<sup>16</sup> ma semplicemente un teologo che opera in un contesto postmoderno. Come ha illustrato Eamonn Conway, il ‘Leuven Project’ di Boeve ha cercato di tracciare un sentiero a metà strada tra l’ortodossia radicale e quella che le posizioni ecclesiali conservatrici hanno definito ‘svolta campanilista’, segnata a loro avviso dalla resa nei confronti del mondo da un punto di vista teorico e pratico, sia sul piano teologico che su quello ecclesiologico.<sup>17</sup>

Così Boeve a buon diritto si distanzia dall’allora cardinal Ratzinger, quando quest’ultimo rifiutò l’interpretazione secondo cui la *Gaudium et spes* offrisse una specie di statuto «per un dialogo senza restrizioni». Nella sintesi di Boeve, il cardinale aveva sostenuto che

«non bisognava considerare la Costituzione Pastorale come un punto di partenza per un dialogo senza limitazioni, piuttosto come un documento che ne tracciava i limiti; in più, dovrebbe essere la Costituzione Dogmatica sulla Chiesa a indirizzare l’analisi ermeneutica contemporanea della Costituzione Pastorale, e non viceversa».<sup>18</sup>

Queste considerazioni ci riportano ai temi già affrontati nella Parte seconda di questo libro circa lo spettro del neoesclusivismo aleggiante nel cristianesimo contemporaneo. In definitiva, afferma Boeve, il risultato di tale corrente di pensiero è

---

<sup>14</sup> Su questo il lavoro più importante di Boeve è senza dubbio il suo *Interrupting Tradition*. Interessante è pure un suo precedente saggio, dal titolo *Bearing Witness to the Different*.

<sup>15</sup> L. BOEVE, *Beyond the Modern and the Anti-modern Dilemma*.

<sup>16</sup> Ritroviamo qui le categorie già viste in D. TRACY, *Quale nome dare al presente*.

<sup>17</sup> E. CONWAY, *Speaking a Constant Word in a Changing World*.

<sup>18</sup> L. BOEVE, *Beyond the Modern and the Anti-modern Dilemma*, p. 4. Cfr. Pure L. BOEVE, «*Gaudium et spes*» and the Crisis of Modernity. Boeve si riferisce specialmente a J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, pp. 352-359.

«una critica radicale non solo al presupposto moderno del dialogo della teologia con il contesto tardo-moderno, ma pure al principio stesso del dialogo. Per l'epistemologia teologica antimoderna, l'identità, la plausibilità e la rilevanza della fede cristiana sono oggetto di riflessione non a partire dal presupposto di continuità nei confronti del mondo, bensì appunto di discontinuità. La razionalità teologica è in disaccordo con la razionalità del mondo». <sup>19</sup>

Secondo Boeve il problema è più grave: a suo avviso, infatti, mentre queste teologie antimoderne avrebbero la possibilità di contribuire alla critica della modernità operata da molti pensatori postmoderni, esse tentano invece di contrastare le provocazioni della postmodernità «introducendo modelli di pensiero teologici di stampo premoderno». <sup>20</sup> Naturalmente, ho anche segnalato che tali modelli 'premoderni' vengono adoperati secondo una modalità tipicamente postmoderna; tuttavia, le riflessioni metodologiche di Boeve di certo ci aiutano nel proseguire il dibattito. Le sue valutazioni rimandano alla concezione rahneriana di autentico dialogo:

«Il dialogo non significa quindi solo un tentativo di accordarsi su qualcosa, ma accettazione della irripetibile personalità dell'altro nella sua diversità, che nella differenza delle 'asserzioni' trova una espressione solo secondaria». <sup>21</sup>

Ci rendiamo conto, quindi, che l'essere aperti a imparare, ad ascoltare, e a lasciarci coinvolgere è essenziale nell'incontro con l'altro, perché – come molti teologi sottolineano – tale 'imperativo dialogico' sta al cuore stesso del messaggio evangelico. La 'rottura' postmoderna della tradizione cristiana non si risolve tramite una versione aggiornata di quella mentalità dell'assedio un tempo prevalente nel mondo cattolico, quando posto di fronte alle altre culture del suo tempo. Essa può essere vista, invece, come uno spazio aperto e un'opportunità perché si realizzi un dialogo più ampio e più autentico (più genuinamente cattolico).

Perciò, contro la presente concezione 'postmoderna' del magistero e del suo esercizio, e contro lo scivolamento dall'idea di 'Chiesa aperta' a una comprensione di Chiesa di stampo neoesclusivista, Boeve ci aiuta ad apprezzare il fatto che la teologia e la Chiesa possano davvero imparare molto dalle correnti di pensiero

---

<sup>19</sup> L. BOEVE, *Beyond the Modern and the Anti-modern Dilemma*, p. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, p. 518. Sull'ermeneutica dell'alterità si veda anche G. MANNION, *What's in a Name?*.



postmoderne.<sup>22</sup> Imitando gli elogi di Baum verso la teoria critica, Boeve loda il modo in cui il pensiero postmoderno può sostenerci nel cogliere il bisogno odierno di un diverso «tipo di sensibilità, proprio attraverso la consapevolezza di un'irriducibile molteplicità».<sup>23</sup> Ciò può guidarci a stimare la realtà in cui viviamo, aiutandoci ad accogliere 'l'alterità' che l'epoca postmoderna pone con grande risalto di fronte ai nostri orizzonti culturali. Perciò, secondo Boeve, la «chiave per una consapevolezza critica postmoderna» implica tale valorizzazione:

«Infatti, questa irriducibile molteplicità comporta l'alterità in quanto tale, un'alterità irremovibile che non può essere ridotta ad un'unica narrazione o ricondotta all'interno di una particolare prospettiva totalizzante. In qualsiasi modo noi comprendessimo l'alterità dentro una sola narrazione, essa in ogni caso oltrepasserebbe la nostra capacità di afferrarla. La sensibilità verso l'altro o l'altra nella sua irriducibile alterità sta alla base di ciò che potremmo chiamare consapevolezza critica postmoderna, la quale consiste nel considerare nostro punto di riferimento questa irriducibile alterità, rendendole piena e convinta testimonianza».<sup>24</sup>

Qui, dunque, Boeve offre ulteriore sostegno alle nostre argomentazioni circa l'inadeguatezza di un paradigma ecclesiologico ufficiale (proprio di un'ecclesiologia 'modellocentrica', secondo la definizione preferita da N.M. Healy), soprattutto quando imposto dall'alto: esso sembra essere particolarmente inadatto per veicolare la missione della Chiesa ai giorni nostri. Ovviamente, ciò riporta la nostra riflessione alla comprensione 'postmoderna' del magistero e alle interpretazioni 'ufficiali' dell'ecclesiologia di comunione, le quali offrono qualcosa di molto diverso rispetto ad una 'consapevolezza critica postmoderna'. Così, riprendendo le conclusioni del capitolo secondo, Parte seconda, notiamo come Boeve prosegue sostenendo che

«ogni narrazione (chiusa, dominante) che punti alla riduzione autoritaria del molteplice sulla base delle sue stesse premesse (spogliando così l'altro o l'altra della propria alterità) si espone alla critica. Dal punto di vista postmoderno sembrerebbe che solo le narrazioni che ammettono la specificità

---

<sup>22</sup> In questo volume ho messo in evidenza il fatto che i cattolici 'antimoderni' si oppongono pure a molti aspetti successivi alla stessa modernità.

<sup>23</sup> L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 90.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 90-91. In linea con queste riflessioni si veda G. MANNION, *What's in a Name?*.

e la limitatezza della propria visione e che riconoscono l'impossibilità di integrare tutto il resto possano rivendicare una piena legittimità».<sup>25</sup>

In definitiva, le valutazioni compiute in questa parte del nostro volume ci hanno finalmente condotto a una questione fondamentale: che tipo di metodologia ecclesiologica potrebbe essere sviluppata alla luce di tale 'consapevolezza critica postmoderna', e come potrebbe un'ecclesiologia abbracciare, rispettare e perfino celebrare l'altro 'in quanto altro', allo stesso tempo continuando serenamente ad affermare gli elementi fondamentali della propria tradizione?

### 3. *Verso un'ecclesiologia comparativa e dialogica*

Possiamo ora tentare una sintesi dei vari temi offerti in questa sezione del nostro libro. Lo facciamo attingendo alle recenti intuizioni metodologiche della teologia comparativa, in particolare tenendo presente la nozione di Keith Ward di 'cristianesimo pluralista'<sup>26</sup> e l'invito di Roger Haight a una missione 'dialogica', complementare alla missione ecclesiale di testimonianza.<sup>27</sup> Nel sottolineare la necessità (e l'inevitabilità) di un 'nuovo ecumenismo', pure David Tracy offre delle utili indicazioni per la stessa teologia comparativa nel suo tentativo di intraprendere «nuove strade per imparare dalle altre tradizioni».<sup>28</sup> Si tratta di un percorso alternativo, che si inerpica tra la scelta conservatrice (il trincerarsi nel fondamentalismo) e la scelta del relativismo radicale: tale proposta ci aiuta a comprendere meglio i motivi per cui il neoesclusivismo e il tono adottato da documenti come la *Dominus Iesus* siano veramente poco utili alla Chiesa dei nostri tempi. Senza dubbio si può iniziare il percorso in casa propria,<sup>29</sup> apprezzandone il valore

---

<sup>25</sup> L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 91.

<sup>26</sup> Cfr. K. WARD, *Religion and Community*; K. WARD, *A Vision to Pursue*. Pionieristici in questo campo sono pure gli scritti di Francis X. Clooney.

<sup>27</sup> R. HAIGHT, *La Chiesa come «locus» della teologia*.

<sup>28</sup> D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, p. 157.

<sup>29</sup> «Da una parte, il nuovo ecumenismo condivide l'idea centrale di tutti gli itinerari religiosi classici: l'universale va ricercato abbracciando il particolare. Sicuramente, coloro che faticosamente riescono a trovare le parole di un messaggio religioso universale provengono sempre da un'origine e da un'espressione estremamente particolari. E, certamente, la strada che passa per il particolare è un modo più saggio di cercare la verità che non la rincorsa di quell'obiettivo costantemente elusivo che è un denominatore comune a tutte le religioni. V'è

e la ricchezza. Poi, però, è possibile avventurarsi in altri mondi, allargando la propria comprensione e incrementando il proprio bagaglio culturale:

«È probabile che la nuova ricerca divenga una ricerca di persone sempre più religiose: rimani fedele alla tua tradizione, approfondisci continuamente le sue peculiarità; difendi e chiarisci la sua identità. Ma allo stesso tempo, vaga come Ulisse – di buon grado, e anzi con ardore – in mezzo agli altri grandi percorsi e tradizioni; tenta di apprendere qualcosa della loro bellezza e verità; concentrati sulla loro alterità e diversità come nuova strada verso la comunanza».<sup>30</sup>

L'ecclesiologia comparativa è semplicemente l'applicazione ecclesiologica di tali intuizioni, comprese le acquisizioni della teologia comparativa, allo studio che riguarda le questioni e la riflessione sulla Chiesa.

#### 4. *Abbracciare un'ecclesiologia comparativa*

Come Gregory Baum e Lieven Boeve, anche Roger Haight affronta problemi simili, rivolgendosi però all'epoca attuale. Vero gesuita, Haight ha scritto molto nei campi della teologia sistematica, della teologia della liberazione, della cristologia e, naturalmente, dell'ecclesiologia. Egli è abile nel valutare come le Chiese e la teologia oggi si posizionino rispetto al mondo contemporaneo e nel suggerire modalità per le relazioni future delle Chiese con gli appartenenti ad altre confessioni e ad altre religioni, senza escludere coloro che si trovano al di fuori di tali confini. Egli per questo difende la necessità che la Chiesa intraprenda una missione di tipo dialogico. La sua maggiore opera ecclesiologica finora pubblicata è un monumentale e pionieristico studio in due volumi sull'ecclesiologia comparativa.<sup>31</sup> In breve, egli definisce così tale metodologia:

---

chi parla l'esperanto. La maggior parte di noi, tuttavia, preferirebbe imparare lo spagnolo o il cinese, l'arabo o l'inglese»; D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, pp. 156-157.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>31</sup> Di Haight si vedano i primi due volumi del suo *Christian Community in History*. [Nel 2008 è uscito il terzo volume dell'opera, intitolato *Ecclesial Existence*, n.d.t.]. Cfr. pure R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*.

«L'ecclesiologia comparativa consiste nell'analizzare e nel rappresentare in modo organico e sistematico due o più diverse ecclesiologie, cosicché possano essere tra loro comparate».<sup>32</sup>

È caratterizzata, come prima cosa, dall'utilizzo delle scienze sociali e storiche; in secondo luogo, è attenta alle fonti rappresentative e autorevoli di una data ecclesiologia; come terzo elemento, organizza le differenti ecclesiologie in modo comparativo, secondo un modello o paradigma comune. Essa riconosce che «non è più possibile pensare che una singola Chiesa possa contenere l'intero flusso della vita cristiana in un unico sistema organizzativo».<sup>33</sup> Di particolare rilevanza per il nostro percorso è la conclusione a cui giunge Haight nella sua ricerca:

«Proprio quando la Chiesa cattolica ha iniziato ad adattarsi alla realtà moderna, caratterizzata pure dal fenomeno del pluralismo cristiano, la situazione è sul punto di cambiare ancora, e altrettanto radicalmente: siamo di fronte a un mondo postmoderno e globalizzato, segnato dalla multiculturalità, in cui sono presenti le ecclesiologie della tradizione cristiana e quelle più recenti, le quali riflettono questa diversità. In definitiva, l'ecclesiologia comparativa non sminuisce l'impulso dell'ecclesiologia storica, ma ne mette a fuoco le tensioni, rendendola considerevolmente più interessante».<sup>34</sup>

È ancora più deludente, allora, il fatto che l'attenzione nei confronti dell'ispirato e pionieristico lavoro di Haight in quest'ambito sia servita solamente a mostrare una volta di più quel recente atteggiamento di «rifiuto ermeneutico» manifestato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (un rifiuto evidente all'interno del neoesclusivismo in generale). L'opera cristologica di Haight fu pubblicamente condannata, e nel febbraio del 2005 gli fu proibito di insegnare come teologo cattolico. Fu così costretto a lasciare la sua cattedra presso lo Weston Jesuit Theological Institute e a trasferirsi in quello storico rifugio 'ermeneutico-pluralista' rappresentato dall'Union Theological Seminary di New York. Inoltre, la condanna vaticana dimostrò chiaramente come la Congregazione per la Dottrina della Fede fosse contraria all'affermazione di Haight circa la necessità, da parte dei cattolici, di prendere sul serio la realtà del pluralismo contemporaneo. E, visto il gran numero di altri teologi sottoposti a investigazione da parte della Congregazione negli

---

<sup>32</sup> R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 2, p. 4.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 9.

ultimi decenni, qualcuno si dovrebbe chiedere se il primo obiettivo di questa indagine fosse davvero l'opera ecclesiologica di Haight.

In uno scritto successivo Haight chiarisce ulteriormente la sua definizione di ecclesiologia comparativa, affermando che

«essa studia la Chiesa tenendo conto dei vari livelli di pluralismo che connotano oggi la sua esistenza ... La tematica che costituisce un'ecclesiologia come comparativa è precisamente quella che riguarda le varie modalità con cui l'ecclesiologia interagisce in modo esplicito con il pluralismo».<sup>35</sup>

In tal modo egli propone con forza l'ecclesiologia comparativa come la migliore speranza per affrontare le sfide del dialogo e del pluralismo nell'età postmoderna, argomento di questo libro.

Cercando di integrare alcuni aspetti di questi positivi sviluppi ecclesiologici nei nostri contesti ecclesiali, e specialmente per sostenere i nostri sforzi di fornire alla Chiesa la possibilità di una rinnovata e non effimera rilevanza per l'oggi – e ancor più perché il vangelo sia messo in pratica nelle comunità, resistendo all'avanzata del neoesclusivismo – potrebbe essere di grande utilità la riflessione su quattro tesi 'contro il settarismo' offerte da Haight in un suo articolo del 1994: esse possono divenire un prezioso punto di riferimento per proseguire la ricerca. Formulate tenendo presenti certe trasformazioni radicali avvenute nella nostra epoca, esse si concentrano sulla nostra comprensione dell'idea di luogo, di Chiesa, di teologia. Il quarto punto riguarda, infine, la domanda sull'obiettivo stesso della teologia.

Esaminiamole una alla volta. Esse ci permettono di approfondire la natura e il ruolo della teologia odierna in relazione alla Chiesa, visto che per Haight l'interrelazione tra teologia e Chiesa ha subito dei cambiamenti a causa dello sviluppo della conoscenza, dell'ecumenismo, del dialogo interreligioso, dei vari movimenti di liberazione. Haight in sostanza ci offre qui una sintesi di teologia sistematica e una sorta di indice dei suoi progetti successivi. Questo contributo merita perciò tutta la nostra attenzione, oltre che di essere ampiamente citato, soprattutto per evitare qualsiasi possibile fraintendimento dell'opera e delle intenzioni di Haight.

---

<sup>35</sup> R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*, p. 387 [Di recente si è avuto notizia, non confermata ufficialmente, di un nuovo provvedimento restrittivo nei confronti di Haight da parte delle autorità vaticane. La comunicazione di queste nuove sanzioni sarebbe avvenuta nella primavera del 2008. Il caso Haight, quindi, non sarebbe ancora giunto ad una conclusione definitiva, n.d.t.].

‘L’idea di luogo’ costituisce il primo punto focale del saggio di Haight. Egli intende mostrare quanto sia mutata la nostra stessa comprensione di ‘spazio’, e ciò a causa di una modalità di conoscenza sempre più complessa e variegata. ‘L’esplosione della conoscenza’ ha provocato incertezza nei confronti dell’idea di ‘spazialità’. Contro ogni settorializzazione e ‘localizzazione’ della teologia, propugnate da alcuni in risposta agli sviluppi della postmodernità, egli così argomenta:

«La localizzazione e la divisione in compartimenti della teologia è una tentazione per molti oggi. Alcuni teologi si sono lasciati sedurre dai sistemi stessi della modernità e della postmodernità che essi attaccano. Cioè, essi tentano di evitarli separando la Chiesa dalla cultura e formandosi un concetto della teologia come di una disciplina squisitamente confessionale e che presuppone la fede».<sup>36</sup>

Per Haight il punto fondamentale da afferrare è il fatto che la teologia trascende la Chiesa e si rivolge a tutto il reale. La realtà dell’esistenza umana è una, e così la teologia deve abbracciare l’intera esistenza umana, fino a comprendere il mondo in tutta la sua estensione.

Come secondo elemento, Haight riflette sul ‘concetto di Chiesa’. In sintonia con i temi già incontrati in queste pagine, egli si riferisce al sorgere della consapevolezza storica e alla nascita del movimento ecumenico. La Chiesa non può venir segregata in un unico movimento confessionale, e qualsiasi autentica teologia ecumenica deve superare le singole specifiche autorità e qualsiasi magistero particolare. Il primo e principale contesto (luogo) teologico è l’intera Chiesa cristiana:

«Sempre più oggi la teologia cristiana sta diventando di fatto una disciplina ecumenica, senza che i teologi delle Chiese particolari rinuncino ai propri vincoli confessionali e alla propria identità. Ma, se queste riflessioni sul carattere ecumenico della teologia sono corrette, allora il ruolo dell’autorità di qualunque Chiesa particolare in relazione al teologo o alla teologa e alla sua teologia dovrà cambiare. E, per estensione, il ruolo dell’autorità delle singole Chiese muterà anche riguardo alla disciplina stessa della teologia. In una teologia ecumenicamente cosciente, la testimonianza e i dati del magistero del teologo particolare, per definizione, cessano di essere l’unico punto di riferimento per dichiarazioni autoritative».<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> R. HAIGHT, *La Chiesa come «locus» della teologia*, p. 33.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

Allacciandosi a tali questioni riguardanti l'ecumenismo, l'identità ecclesiale, il magistero e l'autorità in generale, Haight riassume così parecchi temi già da noi considerati prioritari per la Chiesa del nostro tempo, per i quali ulteriormente si evidenzia e si accentua la necessità ecclesiologica del dialogo. Egli continua:

«E ancora, riguardo alla disciplina stessa, la teologia ecumenica deve tener conto di una molteplicità di testimonianze autoritative che provengono da molte Chiese. Essa deve anche adottare diverse procedure comparative e dialettiche per elaborare una formulazione più generale degli argomenti, che si rifletteranno poi nella prospettiva particolare di ogni singola Chiesa. La teologia che sia ecumenicamente cosciente è guidata dalla logica se non dalla fiducia nel magistero di una singola Chiesa, e deve consultare le autorità di tutte le Chiese in modo rispettoso e critico».<sup>38</sup>

L'analisi di Haight lo conduce a sostenere l'impossibilità di confinare la teologia in tematiche connotate in senso esclusivamente ecclesiale; e nemmeno è possibile pensare che in questo nostro tempo, segnato dall'ecumenismo, una singola Chiesa da sola sia in grado di stabilire e di organizzare le forme e i metodi che la teologia deve seguire:

«Non si dovrebbe pensare che il ruolo o l'importanza del magistero di una qualsiasi Chiesa particolare sia minimizzato da queste considerazioni. Il discorso riguarda solo esagerate pretese dell'autorità all'interno di qualsiasi comunione particolare. Le strutture dell'autorità particolare nelle diverse comunioni sono essenziali per salvaguardare lo spirito peculiare di queste tradizioni in una Chiesa pluralistica».

Con tutto questo, dunque, non si intende affatto eliminare la necessità di un insegnamento autorevole e dello stesso magistero; assolutamente il contrario. Invece, l'analisi di Haight ci permette di apprezzare l'esigenza che nel nostro mondo contemporaneo tale magistero prenda forma in uno stile di dialogo e secondo uno spirito

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 36. Egli prosegue: «La teologia nella Chiesa cattolica romana, dopo l'adesione data dal Vaticano II all'ecumenismo, è approssimativamente analoga alla teologia durante lo scisma d'Occidente (1378-1417). I teologi cattolici allora si trovavano nella sfera di influenza di uno dei due o tre papi. Dal punto di vista teoretico, essi erano vincolati dal magistero e dall'autorità papale del proprio papa particolare. Tuttavia, la maggior parte di questi teologi, specialmente coloro che operavano nei centri universitari, sapevano di dovere una fedeltà maggiore alla *congregatio fidelium*, che era una sola in Cristo. Qui la teologia si innalzava al di sopra dell'autorità 'locale' o 'settaria' o 'confessionale', era critica nei suoi confronti e nei confronti della situazione stessa, e in questo ruolo al di sopra delle parti contribuì a creare l'atmosfera o il clima della situazione in cui una risoluzione veniva formulata» (p. 36).

ecumenico, non lasciandosi guidare in alcun modo dalla paura del dissenso e dell'altro, cosa che lo porterebbe a rinchiudersi in una sorta di trincea. Come egli suggerisce,

«un magistero è assolutamente necessario per definire il credo di una particolare tradizione, stabilire i confini di questa o quella comunione, per organizzare e regolare e in tal modo conservare l'identità sua e delle persone che ne fanno parte. Ciò che l'interiorizzazione dell'imperativo ecumenico da parte delle Chiese ha prodotto, quindi, è moderare le pretese assolutistiche o universalistiche di certe strutture dell'autorità nelle Chiese particolari».<sup>39</sup>

Ma tale 'interiorizzazione dell'imperativo ecumenico' è oggi sotto attacco da parte delle forze del neoesclusivismo incontrate in precedenza. Un nuovo imperativo dogmatico ed esclusivista sembrerebbe essere in ascesa, alimentato dalla paura della postmodernità. Eppure la visione alternativa di Haight abbraccia l'ecumenismo, il mondo in cui noi ci troviamo, e propone un'agenda davvero pluralista, né paurosa né sospettosa nei riguardi del pluralismo presente nel mondo e nell'umanità. Questo elemento, in primo luogo, cosa significa per la Chiesa cattolica al suo interno? Come Haight suggerisce, esso rappresenta innanzitutto un invito a riconoscere la pluralità delle autorità chiamate a insegnare, la pluralità dei ruoli magisteriali oggi attivamente operativi nel servizio del vangelo: si tratta, dunque, di un invito a dialogare con queste autorità e ad apprendere da ciascuna di esse:

«Cercherò ora di sintetizzare questa idea nella forma di una tesi. Essa è diretta contro un'altra forma di settarismo. La Chiesa è il luogo della teologia. Ma la Chiesa alla fine del XX secolo come effetto del movimento ecumenico è riconosciuta essere la Chiesa intera o totale, nonostante la sua disunione e le sue divisioni. Questo significa, in negativo, che la Chiesa nel senso di una comunione particolare non può di per sé essere un limite o una restrizione o una norma o un criterio ultimo o esclusivo per la teologia cristiana contemporanea. Piuttosto, in positivo, i molteplici magisteri delle diverse Chiese sono testimonianze della verità cristiana e fonte di elementi per la teologia cristiana».<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 37. «È difficile immaginare un'unità formale tra le Chiese che non comprenda pure la condivisione di alcuni concetti riguardanti l'autorità dottrinale e magisteriale. Malgrado ciò, i cattolici non possono permettersi di pensare, con una certa arroganza, che le loro strutture e le loro concezioni di autorità, *in toto* e nelle modalità in cui sono attualmente organizzate, rappresentino l'unica possibilità di attuare [tale autorità]»; R. GAILLARDEZ, *Teaching with Authority*, p. 276.



La terza considerazione nell'analisi di Haight è 'l'idea di teologia' alla luce della realtà del pluralismo. Qui egli parla dell'incontro della teologia cristiana e della Chiesa con le religioni mondiali. La teologia ha molto da imparare e da guadagnare dal dialogo con le altre fedi, il quale apre nuovi orizzonti per le sue fonti e le sue norme. Rievocando le nostre precedenti discussioni, Haight ci ricorda che oggi noi viviamo in una «situazione dialogica», che esige una comunicazione mai finita e richiede di saper apprendere continuamente da tali esperienze di incontro. Le sue osservazioni forniscono ulteriori elementi per sostenere la necessità che le ecclesiologie siano davvero dialogiche e profetiche, oltre che il loro essere inseparabili dalla stessa missione evangelizzatrice:

«Questo evento comporta un nuovo atteggiamento della Chiesa di fronte alle altre religioni e, di conseguenza, una dimensione nuova per la riflessione teologica all'interno della Chiesa. A grandi linee si può definire la nuova posizione della Chiesa con le categorie della testimonianza e del dialogo. La missione della Chiesa riguardo alla prima resta la medesima: è una missione di evangelizzazione o di testimonianza resa alla propria fede in Dio mediato da Gesù Cristo. Il suo scopo è quello di essere segno di questa fede e di fondare e alimentare una Chiesa locale per continuare la missione di Gesù. Ma, nello stesso tempo, la nozione di dialogo è venuta a informare e a qualificare il metodo e gli obiettivi immediati della testimonianza».<sup>41</sup>

Ritorniamo così al nostro tema centrale, quello del dialogo. Haight ha sviluppato e rinvigorito in maniera particolare la comprensione di tale concetto:

«Dialogo significa intraprendere uno scambio rispettoso e attento con le persone, le loro culture e le loro religioni. La metafora di un dialogo o conversazione fornisce le regole secondo le quali la Chiesa dovrebbe incontrare le persone di altre religioni a tutti i livelli. In altri termini, una fenomenologia di un dialogo autentico rivela le caratteristiche che dovrebbero qualificare lo svolgimento della missione della Chiesa».<sup>42</sup>

Si deve concludere ricordando che tale concezione di dialogo ha preso forma, si è approfondita ed è giunta a maturazione nel terreno creativo e fecondo della ricerca teologica e culturale reso possibile grazie alle acquisizioni del Vaticano II. Si potrebbe affermare, infatti, che Haight abbia semplicemente portato lo spirito del Vaticano II alle sue logiche conseguenze, a livello ecclesiologico,

---

<sup>41</sup> R. HAIGHT, *La Chiesa come «locus» della teologia*, p. 38.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

teologico e morale. Per questo Haight afferma che il dialogo è complementare alla missione della Chiesa, per non parlare dei profondi benefici apportati alle fonti e ai contenuti della ricerca teologica in forza di tale contesto dialogico. Egli prosegue offrendo una sorta di sommario dei nostri principali interessi e obiettivi chiave, già sviluppati in questi capitoli, in sintonia con molte intuizioni del pensiero di Gregory Baum circa la natura trasformativa dell'incontro e del dialogo in questi tempi postmoderni e nei nostri nuovi e variegati contesti:

«Secondariamente, e analogamente, in una situazione che può essere caratterizzata come dialogica per natura, in quanto opposta all'essere aprioristicamente polemica, la teologia cristiana è attenta alla voce dei *partner* del dialogo. La teologia cristiana è disponibile a imparare. L'esperienza dei non cristiani diventa, in un certo senso, una fonte di elementi per la teologia cristiana. Le conseguenze di ciò sono state descritte con chiarezza dai teologi che si sono impegnati nei dialoghi interreligiosi: la comprensione della loro propria fede è mutata. Il dialogo, il passaggio e l'ingresso nel mondo dell'altra religione, il più ampiamente possibile, e quindi il ritorno trasformano l'autocomprensione cristiana».<sup>43</sup>

E qui una volta di più ritroviamo le nostre precedenti considerazioni, dato che nelle parole di Haight possiamo udire l'eco della chiamata al dialogo che Paolo VI rivolse nell'*Ecclesiam suam*: in essa la realtà pluralistica è pure vista in termini positivi per la Chiesa. L'umanità è compresa come una serie di cerchi concentrici in cui sta racchiusa l'intera famiglia umana, tutti i credenti delle varie fedi, tutti i cristiani, tutti i cattolici. Al centro di tale sviluppo circolare vi è la Chiesa stessa. È interessante notare come papa Paolo parli del primo 'cerchio concentrico' dentro il quale la Chiesa è collocata, assieme a tutti gli altri, ai quali essa deve manifestare amore (*caritas*) e con i quali essa deve impegnarsi nel dialogo:

«Vi è un primo, immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini; essi si confondono con l'orizzonte; cioè riguardano l'umanità in quanto tale, il mondo. Noi misuriamo la distanza che da noi lo tiene lontano; ma non lo sentiamo estraneo. Tutto ciò ch'è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità; ad accogliere le istanze profonde dei suoi fondamentali bisogni, ad applaudire alle affermazioni nuove e talora sublimi del suo genio. E abbiamo verità morali, vitali, da mettere in evidenza e da corroborare nella coscienza

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 39.

umana, per tutti benefiche. Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro. Se esiste nell'uomo 'un'anima naturalmente cristiana', noi vogliamo onorarla della nostra stima e del nostro colloquio». <sup>44</sup>

Ma dobbiamo essere preparati a sfidare coloro che sono convinti che sia la Chiesa a essere al centro del mondo e delle priorità di Dio. Invece, al centro vi sta l'amore, la *caritas*, perché i cristiani credono in un Dio che è amore nel più profondo del suo stesso essere divino. Così un altro aspetto è evidente: siamo senza dubbio chiamati a una specie di 'rivoluzione copernicana ecclesiologicala'. Tuttavia, qui lo stesso Paolo VI non stava ponendo la Chiesa cattolica in una posizione di privilegio, bensì stava mostrando le necessarie fasi del dialogo, fasi ai suoi tempi indispensabili per la realizzazione della missione evangelizzatrice. Ciò significa che la carità deve in primo luogo iniziare a casa propria: amando i vicini ci verrà data la necessaria prospettiva e l'energia per uscire e amare i più lontani. Se non riusciamo nemmeno ad amare coloro che vivono in mezzo a noi, quanto più difficile sarà amare quelli che si trovano oltre i nostri immediati confini.

Il metodo per promuovere la comunicazione, allora, esige che lo scopo di un dialogo autentico sia quello di superare le polarizzazioni e le faziosità: ad esempio, ciò potrà realizzarsi nello sforzo di individuare alcuni elementi comuni tra le ecclesiologie tra loro 'concorrenti' all'interno del cattolicesimo. Rahner, come spesso accade, a questo punto previene le nostre preoccupazioni, avvertendoci del fatto che spesso la carità è tanto più difficile da mostrare quanto più 'familiare' e 'vicina' è la sua necessità:

«... anche all'interno della Chiesa ormai è presente il mondo del pluralismo spirituale. Perciò il dialogo tra i cattolici diventa inevitabile e necessario. Né importa che la nostra situazione sia oggi molto più difficile che in passato; che tale dialogo sia molto più delicato di quello che si potrebbe condurre con il mondo esterno perché anche una discussione familiare, pur sottesa dall'affetto, non va esente da punte di durezza e di astio, perché il dialogo tra cattolici deve venir condotto sì tra entità pluralistiche, ma entro lo stesso spazio dell'unica fede e dell'unica organizzazione sociale. Queste 'limitazioni' infatti vietano talune vie d'uscita che esistono invece nel dialogo con l'esterno». <sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Ecclesiam suam*, 101.

<sup>45</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, p. 524. Cfr. anche B. LONERGAN, *Unità e pluralità*.

Il minuzioso lavoro di Haight nello sviluppo di questo metodo comparativo a livello ecclesiologico è pienamente in linea con questa prospettiva e con questo invito alla carità: ovvero a quel dialogo nell'amore che incontra e abbraccia l'altro in quanto altro. Ma di nuovo occorre stare in guardia nei confronti di qualsiasi atteggiamento che scivolasse in un linguaggio encomiabile nelle intenzioni, ma che non trovasse conferma nelle azioni. Non va dimenticato che stiamo sostenendo la necessità del dialogo, sul piano ecclesiologico, teologico (e pure dottrinale), e morale. Nelle nostre indagini ecclesiologiche oggi siamo chiamati a questo dialogo, dato che tutte le riflessioni riguardanti l'odierna vita della Chiesa conducono a tale conclusione. La più positiva e durevole risposta alla postmodernità non può che essere il dialogo. Il nostro percorso interpretativo ci porta logicamente a questo risultato. Perciò la posizione di Haight, appena presentata, va ad aggiungersi alla schietta analisi offerta da Christof Theobald:

«Il tema più serio è quello ermeneutico. Siamo diventati veramente consapevoli della diversità delle culture, della loro molteplice interazione e della minaccia che una globalizzazione astratta e sistematica pone a ciascuna di esse. Il vangelo non può limitarsi a incontrarle dall'esterno come fosse una dottrina transculturale o una raccolta di pratiche e di riti, pensata per influenzarle tutte nel loro carattere specifico. Esso va accolto, in modo che cada sul terreno 'come un seme' prima di essere in qualche modo rielaborato da coloro che hanno già iniziato a viverlo. Tale processo, mai finito e complesso, sta trasformando la Chiesa delle nazioni, ancora troppo strutturata nella sua forma latina, in un grande laboratorio».<sup>46</sup>

Theobald non è il solo ad adottare toni simili, viste le sagge parole di Rahner, che sembrano, nella loro apparente lungimiranza, anticipare i tempi in modo straordinario, e questo in riferimento alle sfide che la Chiesa si trova ad affrontare ai giorni nostri. Egli si concentra particolarmente sul persistente rapporto Chiesa-mondo nell'età postmoderna, età in cui oggi la Chiesa si trova a vivere:

«Se la Chiesa deve oggi condurre un dialogo con il mondo, non può dimenticare che questo 'mondo' non è semplicemente 'al di fuori', bensì anche nel suo seno stesso e che perciò il dialogo primo e forse più importante è quello condotto in seno a lei stessa. Il 'mondo', come *partner* di un dialogo oggi necessario, non esiste in primo luogo là, dove e perché si sono organizzati e costituiti dei gruppi non cristiani con una precisa interpretazione della

---

<sup>46</sup> C. THEOBALD, *The 'Definitive' Discourse of the Magisterium*, p. 118.

realtà. Il dialogo tra Chiesa e mondo è necessario già prima ancora della formazione di questi altri gruppi ideologici». <sup>47</sup>

In sintesi, questo dialogo e questa accoglienza del pluralismo non solo sono necessari a livello teologico-dottrinale, ecclesiologico e morale, ma anche a livello ermeneutico: si tratta di saper leggere i segni del nostro tempo, operando il discernimento ecclesiale. La stessa necessità si manifesta anche sul piano intellettuale ed epistemologico. Nessuno può negare, in riferimento alle considerazioni fatte nella Parte seconda, capitolo primo, e alle stesse osservazioni di Bernard Lonergan, <sup>48</sup> che lo scambio tra le culture lungo il tempo e lo spazio – questa serie infinita di quella che A. N. Whitehead ha definito ‘l’avventura delle idee’ – conduce anch’esso all’autentico pluralismo, segnato da una dinamica costruttiva e da una grande capacità creatrice. A questo proposito Rahner offre un ulteriore contributo, continuando la sua riflessione sul dialogo: <sup>49</sup>

«Il dialogo tra Chiesa e mondo è necessario già prima ancora della formazione di questi altri gruppi ideologici a motivo del pluralismo spirituale pressoché illimitato, che costituisce la situazione dell’uomo moderno e che, da una parte, sta alla base della formazione delle interpretazioni della realtà e dei loro portavoce e, dall’altra, non può essere indifferente per la fede della Chiesa. Per tale situazione spirituale pluralistica intendiamo la somma delle esperienze, delle conoscenze, degli impulsi e delle possibilità umane in ogni campo dell’esistenza ...». <sup>50</sup>

Il pluralismo non è un’ideologia; è invece prima di tutto un termine che descrive il modo di essere delle cose, ovvero la realtà. Allo stesso tempo esso rappresenta la più arricchente e appropriata risposta al modo di essere della realtà, in opposizione al tentativo di allontanarsi da essa negandola attraverso varie forme di autosuggestione o di illusione collettiva. Il pluralismo è dappertutto intorno a

---

<sup>47</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, pp. 520-521. Si veda inoltre, dello stesso autore, *Un problema dell’odierno pluralismo*. Per un approfondimento sul tema del pluralismo in Rahner si veda R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, pp. 173-211.

<sup>48</sup> B. LONERGAN, *Unità e pluralità*, pp. 121 ss. Dello stesso autore si vedano pure i suoi *The Second Enlightenment*, pp. 63-64; *The Transition from A Classicist World-View; Il pluralismo dottrinale*. Un commento sul pluralismo in Lonergan si può trovare in J.J. BURKHARD, *Apostolicity Then and Now*, pp. 154-157.

<sup>49</sup> Tale contributo non può essere considerato antimoderno o contrario alla modernità, e neppure postmoderno, o a metà strada tra modernità e postmodernità. L’immagine proposta è molto più ricca, meravigliosa e maestosa di quanto tali interpretazioni riduttive possano mettere in luce. Cfr. G. MANNION, *Being True: Williams and Meynell on Reason and Virtue*.

<sup>50</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, p. 521. Cfr. B. LONERGAN, *Unità e pluralità*.

noi: non è possibile sfuggirgli. Perché qualcuno dovrebbe cercare di fuggire i ricchi e molteplici doni che Dio ha dato all'umanità perché siano condivisi? A meno che, naturalmente, non ci si spaventi di fronte alle grandi meraviglie della realtà postmoderna, ritirandoci dal mondo in quella presunta 'area sicura' fatta di 'certezze', che in fin dei conti si dimostra essere del tutto incerta e insicura.

Accogliere il pluralismo<sup>51</sup> ci dà la possibilità di mettere in pratica il vangelo secondo uno stile assolutamente più efficace per i nostri giorni, attuando il detto evangelico «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». <sup>52</sup> La parabola del Giudizio finale ci indica chiaramente che al cuore stesso del vangelo vi è l'invito ad abbracciare sia il pluralismo che la prassi – in breve, a celebrare il pluralismo nella prassi. Così, continuando nella nostra descrizione dello sviluppo della 'ecclesiologia comparativa' di Haight, la quale risulta essere fondamentalmente una mappa da seguire in vista del pluralismo e del macroecumenismo, alla fine troviamo il 'centro della teologia'. Qui Haight riflette sull'esplosione demografica e sulle conseguenti enormi sofferenze patite dal mondo a causa di questo e di altri sconvolgimenti globali:

«... in comune con le altre religioni, gli esseri umani devono rivolgersi agli elementi della nostra esistenza comune che sono privi di senso, micidiali e scandalosi. La rivelazione di Dio agli esseri umani in questo mondo è per l'esistenza umana in questo mondo. Per essere credibile e rilevante, la teologia deve parlare alla vita reale degli esseri umani in questo mondo, esprimendo il proprio significato in termini storico-sociali così come in termini interpersonali e trascendenti». <sup>53</sup>

Questo è il modo più appropriato per dirimere le questioni che la Chiesa si trova ad affrontare nei nostri tempi. La lezione metodologica da apprendere qui è che la teologia deve occuparsi della vita reale, tenendo sempre presente le fondamentali dimensioni sociale e pubblica dell'esistenza umana, così come quelle interpersonale e trascendente. In altre parole, la teologia, quando si occupa delle sue

---

<sup>51</sup> Ritengo quindi, per i motivi appena illustrati, che il termine possa essere ancora utilizzabile, malgrado J.B. Metz metta in guardia nei confronti di certe forme di tale utilizzo, e preferisca perciò il vocabolo 'policentrismo'.

<sup>52</sup> Mt 25,40.

<sup>53</sup> R. HAIGHT, *La Chiesa come «locus» della teologia*, p. 43. Cfr. anche J. CRAWFORD, *Women and Ecclesiology*.

principali aree di interesse, non deve mai ridursi a una disciplina puramente individualistica.

Fondamentalmente Haight sta cercando di guidare la teologia, e in modo particolare l'ecclesiologia, al di là di tutte le grette posizioni settarie, assolutiste e universalizzanti: «la teologia trascende la Chiesa». C'è una nuova realtà di cui la Chiesa deve tener conto, e ciò significa pure una nuova realtà per l'autorità, le strutture e la stessa teologia *ad intra* dell'intera Chiesa cristiana. Riconoscere questo punto ci conduce avanti nel cammino, chiamandoci a sviluppare in modo particolare le implicazioni ecclesiologiche di tali tematiche.

In rapporto alla nostra realtà contemporanea la Chiesa deve ancora armonizzare in modo adeguato la sua missione nei confronti dell'umanità con l'annuncio del vangelo. La teologia comparativa, in particolare in quella sottodisciplina che riguarda l'ecclesiologia comparativa, assieme agli studi comparativi e alle riflessioni sulle varie religioni e le altre comunità presenti nel mondo, rispetto a qualsiasi prospettiva neoesclusivista offre una metodologia migliore perché la Chiesa progredisca su questi punti. Se le correnti neoesclusiviste diventeranno il nuovo punto di riferimento metodologico e il principio guida, le Chiese rischieranno di ripiombare nelle discussioni degli anni Trenta, o forse ancora più indietro.

L'ecclesiologia comparativa, quindi, costituisce un fondamento maggiormente promettente per lo sviluppo di quella necessaria 'ermeneutica interculturale ecumenica', e le comparazioni si possono dimostrare feconde secondo una grande varietà di modi, a livello sia diacronico che sincronico. Esse possono essere realizzate prendendo in esame diversi periodi storici, o diverse comunioni e confessioni, o anche aspetti di una singola confessione, oppure diverse metodologie ecclesiologiche o differenti posizioni di varie autorità ecclesiastiche e di varie realtà delle Chiese locali. Haight ci ha illustrato molti esempi di tale varietà, mettendo pure in evidenza le intuizioni feconde che possono derivare dalla comparazione tra un'ecclesiologia 'dall'alto' con una 'dal basso'.

Non possiamo dilungarci in una riflessione dettagliata circa le fruttuose acquisizioni che potrebbero scaturire dall'approfondimento delle prospettive ecclesiologiche di tali indagini, se considerate in contesti differenti – ovvero tenendo presente gli aspetti geografici, culturali, sociali o gli interessi di gruppi specifici, oppure ancora analizzando i fenomeni in termini di genere, o mettendo insieme questi e altri fattori. I capitoli conclusivi cercheranno di sostenere

la convinzione che se ci impegniamo in specifiche 'esplorazioni di ecclesiologia comparativa' tenendo presenti tali *target*, la ricerca darà sicuramente dei risultati positivi. In particolare desidero sottolineare quanto siano promettenti una riflessione e una prassi ecclesiologiche coltivate nei fertili terreni delle 'teologie emergenti' (soprattutto le teologie della liberazione, contestuali e femministe), segnate profondamente, nella loro stessa evoluzione, dal fenomeno della postmodernità.

5. *Osservazioni finali: la promessa di un'ermeneutica ecclesiale comparativa*<sup>54</sup>

Sia che si desideri o meno riconoscerne e celebrarne l'esistenza, il pluralismo teologico ed ecclesiologico è sempre stato presente nella vita della comunità ecclesiale. Tuttavia, come afferma Rahner, ciò rappresenta qualcosa di positivo per la Chiesa; esso la rafforza nella sua attività missionaria nel mondo:

«Perciò i cristiani, che posseggono una teologia pluralistica, ma una confessione unica, hanno l'obbligo di parlare delle loro teologie, se non altro per accertarsi nei limiti del possibile che l'unità del credo sussiste anche nella diversità delle teologie, un dato oggi molto più difficilmente puntualizzabile di quanto non si ritenesse in passato».<sup>55</sup>

Non più, dunque, il mito di verità perennemente autoevidenti, fissate e definite, e di una rigida uniformità, che rialza orrendamente la testa solo quando la Chiesa smarrisce la sua strada, e che si mostra oggi con sembianze postmoderne, facendosi curiosamente carico di una tendenza in realtà molto moderna. Certe interpretazioni contestuali e specifiche della verità possono giungere a distorcerne il valore, fino addirittura ad allontanarsi dalla verità stessa.

Quello che emerge da queste riflessioni è il bisogno di un'ecclesiologia più stabile, e allo stesso tempo adattabile e flessibile, sempre orientata alla pastorale e alla prassi. Questo richiede un'indagine ecclesiologica più autocritica, approfondita e aperta. L'ecclesiologia dovrebbe essere (deve essere) un fattore di potenziamento: la que-

---

<sup>54</sup> Come si è visto, l'opera di G. Baum e di R. Haight approfondisce queste considerazioni di tipo ermeneutico, ecclesiologico ed etico, nel tentativo di offrire intuizioni costruttive circa l'odierna relazione fra teologia e Chiesa.

<sup>55</sup> K. RAHNER, *Il dialogo nella Chiesa*, p. 525.



stione chiave per fondare una qualsiasi visione ecclesiale dovrebbe essere quella riguardante il modo per promuovere la giustizia, la libertà e l'amore all'interno e all'esterno della comunità cristiana (come ha chiarito la *Gaudium et spes*), senza mai trascurare l'unità di queste due dimensioni. Non si deve mai aver timore di impegnarci nella comunicazione. Il nostro dialogare deve aver luogo a ogni livello della Chiesa e anche oltre, fino ad abbracciare tutte le 'famiglie' religiose e comunitarie del nostro mondo e dei nostri tempi.



Parte quarta

**«Analogia ecclesiae»:  
la prospettiva di una comunità virtuosa**



## Capitolo primo

### «Analogia ecclesiae»

Nella parte precedente ho esposto l'odierna questione della necessità teologica, morale ed ecclesiologica del dialogo dentro e fuori della Chiesa. In questa parte conclusiva consideriamo le implicazioni metodologiche e pratiche di tale necessità. Qui cercherò di puntellare maggiormente quei fondamenti teologici, morali ed ecclesiologici per il dialogo e il pluralismo (o 'policentrismo'), i quali si contraddistinguono rispetto ad altri metodi e sistemi ecclesiologici oggi dominanti.

In queste pagine si è cercato di discernere alcuni particolari 'vizi' presenti nella Chiesa, e di individuare alcune potenziali 'virtù' ecclesiali. Questa parte finale tenterà di indicare alcune modalità per proseguire nella risposta ecclesiologica alle sfide e alle domande che la postmodernità pone oggi alla Chiesa. L'auspicio è quello di saper ben utilizzare le intuizioni etiche e gli strumenti del discernimento morale per dare forma tanto al nostro pensiero ecclesiologico quanto al vissuto e alla prassi ecclesiali.

Così nel prossimo capitolo in breve presenterò e cercherò di applicare le risorse offerte dall'etica delle virtù all'ecclesiologia contemporanea. Non mancheranno accenni al famoso e alternativo esempio di appropriazione dell'etica delle virtù, ovvero all'opera di Stanley Hauerwas, per sottolineare che il percorso da noi suggerito è in effetti totalmente diverso, oserei dire persino antitetico, per certi versi, a quel tipo di visione ecclesiologica.

Invece, mettendo a frutto i risultati dei precedenti capitoli, qui si abbraccia una concezione di tradizione cristiana intesa come 'narrazione aperta', in opposizione a una 'narrazione chiusa' e autoreferenziale.<sup>1</sup> In coerenza con il contenuto della Parte terza di questo volume, e con le tematiche là discusse in rapporto alle sfide

---

<sup>1</sup> A questo proposito segnaliamo nuovamente l'opera di Lieven Boeve e di Lewis Mudge.

contemporanee che la Chiesa deve affrontare, qui si raccomanda il pluralismo, o 'policentrismo', come vera e propria virtù ecclesiale ed ecclesiologica. Esso dovrebbe essere accolto, in modo da permeare ogni aspetto della vita ecclesiale. Il dialogo e la comprensione 'dell'altro' sono gli strumenti naturali tramite i quali tale virtù viene coltivata, sviluppata ed esercitata.<sup>2</sup> Ma prima, in questo capitolo, ci occupiamo ancora di alcuni ulteriori aspetti fondamentali per qualsiasi metodo ecclesiologico attuale. Sebbene buona parte dell'insegnamento ecclesiale e del dibattito teologico discuta della Chiesa in termini analogici,<sup>3</sup> va detto che tutte le implicazioni di tale linguaggio, per non parlare delle sue applicazioni pratiche, andrebbero maggiormente approfondite, in modo da offrire una valida speranza allo sforzo ecclesiologico di elaborare percorsi adeguati per la Chiesa dei tempi postmoderni. In particolare cercheremo di dare consistenza alla promessa di un'ecclesiologia trinitaria, per discernere le implicazioni dell'*analogia ecclesiae* – l'analogia della Chiesa – a livello teologico e della prassi ecclesiale.

1. *'Una difficile alleanza esistenziale': un sentiero analogico per un'esistenza e una testimonianza virtuose?*

Questo libro sta cercando di considerare i problemi generati dal conflitto tra differenti prospettive, modelli e paradigmi ecclesiologici, e le discordanti posizioni sulle priorità più urgenti e sulla comprensione della missione della Chiesa oggi. Abbiamo osservato le possibili vie per cercare di superare queste divisioni e per far sì che diverse prospettive ecclesiali e differenti modalità di essere Chiesa possano aiutarsi fruttuosamente e sostenersi reciprocamente. E su queste vie il dialogo è continuamente comparso come strumento essenziale per la Chiesa posta nelle diverse situazioni della postmodernità e chiamata a rispondere alle problematiche che questo comporta. Ma la realtà e la profondità delle differenze all'interno del corpo ecclesiale non sono state minimizzate, e neppure l'enormità del compito, quello di trascendere tali divisioni, data la posizione dominante della mentalità ecclesiale neoesclusivista negli

<sup>2</sup> Sul tema dell'altro 'in quanto altro' si veda G. MANNION, *What's in a Name?*.

<sup>3</sup> Come esempio si può citare il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 774: «La Chiesa, dunque, contiene e comunica la grazia invisibile che essa significa. È in questo senso analogico che viene chiamata 'sacramento'».

ultimi decenni, protesa a una sorta di 'riforma transconfessionale'. Queste sono le lotte all'interno di una Chiesa lacerata a vari livelli in diverse prospettive pre-moderne, moderne e postmoderne. Così, stiamo cercando di discernere in che modo si possa trovare, o meglio ritrovare, una assolutamente provvisoria e (per usare la famosa espressione di David Tracy) 'non facile' alleanza.

La Chiesa si è già trovata di fronte a questa situazione. Tracy stesso, utilizzando questo termine, si riferisce all'alleanza possibile tra elementi del metodo teologico cattolico con aspetti della modernità e della postmodernità.<sup>4</sup>

Seguendo Friedrich von Hügel, Tracy sostiene fortemente il bisogno di armonizzare (pur attraverso una tensione che risulta feconda, se riconosciuta e ammessa) gli elementi religiosi (o mistici, secondo von Hügel), spirituali (o meglio profetici, cioè il discernimento e l'annuncio della parola di Dio) e istituzionali propri di ogni religione (qui il riferimento è ovviamente alla Chiesa): ciò è indispensabile, se si vuole affrontare efficacemente le sfide della postmodernità. Solo quando tutti questi tre livelli, presenti in tutte le religioni, si sviluppano, allora «la religione stessa può dirsi in fase di sviluppo».<sup>5</sup> Perché essi coesistano in armonia, e perché la loro crescita possa contribuire alla promozione della vita di fede, evitando che uno di essi indebolisca o ignori l'altro (o gli altri), va mantenuto un senso di equilibrio, un bilanciamento esistenziale. Potremmo parlarne in termini di virtù – intesa fondamentalmente come una disposizione, un modo di essere, una via di mezzo tra gli estremi che sia in grado di orientare nella giusta direzione, verso un obiettivo giusto e una corretta modalità di esistenza.

Tracy inoltre ritiene che negli ultimi anni nelle tradizioni si sia creata una «grande frattura»<sup>6</sup> tra coloro che ancora credono nell'idea di correlare la teologia e i fermenti culturali e intellettuali presenti nel mondo contemporaneo, e coloro che invece ritengono fallito tale progetto di correlazione e che desiderano piuttosto preservare la tradizione cristiana dagli effetti negativi di tali movimenti culturali. Tracy descrive in vari modi un particolare aspetto della 'riforma

---

<sup>4</sup> D. TRACY, *The Uneasy Alliance Reconceived*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 548. Anche J.H. Newman sostenne la necessità di tale 'tensione creativa'.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 556. 'Armonia' significa letteralmente una appropriata o piacevole 'disposizione comune', o 'accordo'. In una 'scomoda' o 'non facile' alleanza il conflitto e la tensione saranno caratteri costanti della relazione. Tuttavia, il fine a cui tende tale alleanza dovrà essere qualcosa di armonioso, altrimenti il risultato non potrà che essere una sgradevole cacofonia.

transconfessionale' presentata nella Parte seconda, capitolo primo. La soluzione da lui proposta per la teologia sistematica dei nostri giorni – soluzione ormai celebre, eppure ancora poco seguita, sebbene anche troppo spesso contestata – è racchiusa nel passo seguente:

«Infatti, la realtà dell'auto-esposizione all'altro è oggi una condizione di possibilità per la nostra autentica conversione. Il bisogno di comunicare – espresso in diverse strategie come il confronto, la discussione, il conflitto, la persuasione e specialmente l'attenzione alla questione del soggetto – oggi dovrebbe liberare nel teologo cristiano una più piena possibilità di immaginazione analogica. Nell'agenda di un'ermeneutica comparativa e critica, l'emergere di reali somiglianze e dissomiglianze e di continuità e discontinuità, presenti nel contesto pluralista contemporaneo, dovrebbe essere riconosciuto come necessario. Quando c'è la capacità di ascolto, allora la paura del confronto, il conflitto e la discussione non vengono evitati. Essi invece rappresentano dei momenti dialettici necessari in ogni comunicazione analogica».<sup>7</sup>

A questo punto i temi della Parte terza di questo volume emergono in modo ancora più evidente. Vorrei qui portare avanti le intuizioni di Tracy su due versanti.<sup>8</sup>

Per prima cosa, sono convinto che l'utilizzo dell'etica delle virtù, da noi raccomandato, offra la migliore speranza di successo per poter ripensare questa 'non facile alleanza'. Infatti, credo che possiamo considerare quei tre livelli dell'esistenza cattolica, anzi cristiana – religioso, profetico e istituzionale – come analoghi alle tre virtù teologali (provenienti da Dio), e quindi come rispettivamente corrispondenti alla fede, alla speranza e alla carità.<sup>9</sup> Quest'ultima analogia potrebbe far sollevare qualche dubbio! Pochi oggi pensano alla Chiesa istituzione come all'incarnazione della carità. Ma questo capitolo (anzi, tutto questo libro) punta a muovere i primi passi verso la costituzione di una 'ecclesiologia delle virtù' attraverso la quale la Chiesa venga soprattutto compresa come una 'comunità virtuosa'.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology*, pp. 446-447.

<sup>8</sup> Le principali opere di Tracy su questo argomento, oltre a *The Analogical Imagination: Christian Theology*, sono *Blessed Rage for Order*; *Dialogue with the Other*; *On Naming the Present*. Per una valutazione sulla ricerca di Tracy cfr. W.G. JEANROND - J.L. RIKE (edd), *Radical Pluralism and Truth*; G. JONES, *Critical Theology*, pp. 113-134.

<sup>9</sup> Queste medesime virtù teologali sono inoltre in posizione di analogia rispetto all'essenza 'trina' di Dio stesso.

<sup>10</sup> E non una 'comunità di carattere', come afferma Stanley Hauerwas. La differenza è sottile, ma fondamentale: la Chiesa non è una comunità che sbandiera i propri elementi distintivi e (anche se solo implicitamente) la propria superiorità nei confronti delle altre comunità e del mondo in generale, ma piuttosto una comunità che cerca di vivere i propri valori e le proprie virtù. In altre parole, una comunità che mette in pratica tali virtù nella vita quotidiana, come fa la persona virtuosa (e non la 'persona di carattere'). La sottile



Per questo gli aspetti istituzionali della Chiesa dovrebbero sempre tendere a divenire l'incarnazione dell'amore, cioè di quella *caritas* che i cristiani considerano essere l'espressione di Dio stesso.

Il compito della Chiesa nella sua struttura istituzionale è quello di testimoniare, nella sua attività quotidiana e nella realizzazione della sua missione, il Dio dell'amore e l'amore di Dio.<sup>11</sup>

L'opera di Tracy, assieme alla particolare lettura ecclesiale che ne ha dato T. Howland Sanks, entra qui in gioco anche in una seconda modalità. Il suo studio monumentale, *The Analogical Imagination*, ha cercato di interpretare il fondamentale carattere analogico della teologia cristiana e di mostrarne le grandi potenzialità per lo sviluppo teologico in un contesto pluralista. Tracy nel 1977 per primo coniò la definizione di 'immaginazione analogica':

«Con un linguaggio più familiare e tradizionale, l'analogia articola sia le significative differenze che le somiglianze tra gli uomini e il resto della creazione nell'universo e, soprattutto, tra gli uomini e Dio così come si è manifestato in Gesù Cristo».<sup>12</sup>

Come sottolinea T. Howland Sanks, tale linguaggio non è equivoco, né univoco, né dialettico.<sup>13</sup> Sanks applica tale nozione nell'esame delle differenti forme ecclesiali:

la differenza consiste nell'evitare tutte le tendenze che conducano a un atteggiamento di arroganza esistenziale e morale. E questo perché, come già ripetuto più volte, perfino prima della polemica di Agostino verso i Donatisti, la Chiesa è una comunità di santi e di peccatori. La differenza sta nel suo aspirare a una sempre maggior santità. Quest'ultima si comprende qui come l'aspirazione a divenire una comunità che incarni e viva le proprie virtù nella prassi, con la parola, nella missione. Per tale ragione ho considerato opportuno definire l'ecclesiologia come un'impresa 'di aspirazioni'. Il termine comunità, naturalmente, è un termine insidioso, talvolta addirittura pericoloso. Eppure, data la connotazione teologica di comunione che abbiamo cercato di dare in questo volume, continuerò a utilizzarlo in un senso positivo e costruttivo, tenendo a mente che ogni idea di 'comunità' deve essere soggetta a una specie di 'ermeneutica del sospetto'.

<sup>11</sup> Qui occorre essere attenti per non lasciarsi sfuggire una situazione in qualche modo simile alla tensione esistente nella teologia sacramentaria riguardante il porre in primo piano una concezione di significato sacramentale come *ex opere operato* (letteralmente, «per il fatto stesso che l'azione viene compiuta»), o invece come *ex opere operantis* (cioè «in forza di colui che compie l'azione»). La Chiesa non deve essere una comunità perfetta e senza macchia per realizzare la propria missione. Allo stesso tempo, tuttavia, in base a una concezione fondata sulla virtù, la Chiesa non può testimoniare veramente il vangelo e il Dio dell'amore se i gesti ripetutamente compiuti in essa e in suo nome contraddicono il vangelo e il Dio dell'amore, perché la virtù nasce dall'*habitus* e mediante una decisione volontaria. Desidero qui mettere l'accento sul fatto che la Chiesa sia chiamata a offrire la sua testimonianza al mondo, al tempo stesso riconoscendo e apprezzando di poter pure imparare dal mondo stesso.

<sup>12</sup> D. TRACY, *Presidential Address*, citato in T.H. SANKS, *Forms of Ecclesiality*, p. 703. Si veda pure D. TRACY, *The Analogical Imagination in Catholic Theology*.

<sup>13</sup> T.H. SANKS, *Forms of Ecclesiality*, p. 703.

«In poche parole, la mia tesi è che la Chiesa sia (e sia sempre stata) una nozione analogica; i vari modi in cui essa si concretizzò storicamente sono stati condizionati da specificità storiche, modi perciò in parte uguali e in parte diversi – ossia analoghi piuttosto che univoci». <sup>14</sup>

Come abbiamo visto nelle nostre precedenti discussioni circa la promessa di un'ecclesiologia comparativa (presentata soprattutto nell'opera di Roger Haight), tale nozione offre alla Chiesa contemporanea un principio ecclesiologico di base davvero utile, che potrebbe dimostrarsi fecondo per gli sforzi di superare la 'competizione' tra le diverse ecclesiologie.

Sanks utilizza questo concetto principalmente per dimostrare che nella genuina tradizione cristiana, in riferimento alla struttura ecclesiale, non vi sia mai stato un effettivo predominio di una uniformità imposta dall'alto, oppure rigorosamente definita in parametri che stabiliscano che cosa sia o non sia la Chiesa. Egli, in particolare, spinge per un ripensamento di ogni rigida comprensione di che cosa sia la parrocchia, applicando questa analisi in modo analogo (in duplice senso!) anche all'autorità magisteriale delle conferenze episcopali (contrapponendosi così alla valutazione sprezzante e concettualmente confusa nei confronti di tale autorità come espressa nell'*instrumentum laboris* preparato in vista del Sinodo del 1988 sul tema 'Lo statuto teologico-giuridico delle conferenze episcopali'). Così egli scrive:

«... dobbiamo ricordare che la tradizione cattolica è caratterizzata, infatti, dall'immaginazione analogica. 'Chiesa' è (ed è sempre stata) una nozione analogica, e le forme in cui tale realtà ha preso corpo sono storicamente condizionate e nello stesso tempo analogamente correlate le une con le altre. Ciò significa che ci saranno differenze assieme a somiglianze, ma questo è precisamente il modo in cui la dimensione centrale del cristianesimo cattolico, l'Incarnazione, ci ha reso capaci di rappresentare o di immaginare l'intera realtà». <sup>15</sup>

Sanks, almeno qui, sembra però lasciarsi sfuggire un aspetto ecclesiologico potenzialmente ancora più importante rispetto alla sua analisi e alle sue stesse conclusioni. Infatti, focalizzandosi semplicemente sull'Incarnazione (e soprattutto tenendo presente l'espressione evangelica 'dove due o tre sono riuniti nel mio nome,

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 696. Sanks segnala che il termine è utilizzato in tal senso anche in J.M. BONINO, *Fundamental Questions in Ecclesiology*, p. 148.

<sup>15</sup> T.H. SANKS, *Forms of Ecclesiality*, p. 708.

io sono in mezzo a loro'),<sup>16</sup> come primo analogato, Sanks sottovaluta un passaggio altrettanto rilevante, cioè di considerare la 'Chiesa' in termini analogici, dato che il concetto stesso di Incarnazione, come Atanasio ha spiegato in modo evidente, è anch'esso analogo rispetto a un ulteriore primo analogato: la realtà trinitaria di Dio stesso.<sup>17</sup>

Naturalmente, più volte nel corso della storia della tradizione cristiana la dimensione trinitaria dell'ecclesiologia è stata oggetto di indagine,<sup>18</sup> in modo particolare in Oriente, giungendo di recente a influire decisamente pure sul pensiero trinitario ed ecclesiologico occidentale.

Marie-Dominique Chenu ha meravigliosamente descritto come al Vaticano II i Padri conciliari giunsero a ricomprendere le implicazioni trinitarie per l'ecclesiologia, specialmente grazie alla riscoperta della tradizione orientale.<sup>19</sup>

Uno degli obiettivi primari di questo capitolo è quello di evidenziare le dimensioni trinitarie dell'*analogia ecclesiae*. Nel capitolo successivo, con l'aiuto degli spunti provenienti dall'etica delle virtù, si cercherà di sfruttare le intuizioni precedenti nella ricerca di un'ecclesiologia aperta, ben disposta e applicabile, attenta al contesto e alla storicità, capace di celebrare la pluralità e l'alterità e di servire adeguatamente la Chiesa nel suo sforzo di stare in mezzo

---

<sup>16</sup> Cfr. Mt 18,20, commentato *ibidem*, p. 703.

<sup>17</sup> In fondo, qualsiasi interpretazione che si discostasse da questa difficilmente riuscirebbe a coniugare la piena divinità con la piena umanità di Gesù di Nazareth. Questa tensione paradossale non potrebbe sopravvivere in un linguaggio univoco, equivoco o dialettico: nessun pensiero dicotomico riuscirebbe a giustificare l'Incarnazione. Per questo i Padri a Calcedonia scelsero di mantenere tale paradosso dottrinale. Esso andava affermato in un'ottica di fede, e non spiegato in termini univoci, equivoci o dialettici.

<sup>18</sup> Si ricordi *Communio* notio, 3, cfr. *supra*, Parte prima, cap. primo. «Come la Trinità, la realtà della Chiesa si comprende nell'orizzonte fondamentale della relazione. Il nostro Dio è un essere-in-comunione. Se noi condividiamo la *koinonia* con Dio in Gesù Cristo, allora potremo ritrovarci in *koinonia* gli uni con gli altri»; D. McLOUGHLIN, *Authority in the Service of Communion*, p. 129.

<sup>19</sup> M.-D. CHENU, *La nuova coscienza*. L'approfondito studio di Chenu dimostra ulteriormente che i temi come la Chiesa e il mondo, la consapevolezza storica e l'attenzione dottrinale (o, al contrario, la smemoratezza in tali ambiti), influiscono sempre sull'ecclesiologia. Citando un discorso del 1968 di Ignazio IV Hazim, allora Metropolita di Laodicea (Siria), tenuto all'Assemblea Generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Uppsala, in cui si discuteva della possibilità di una più positiva comprensione della relazione tra Dio e il mondo, e delle conseguenti implicazioni per il rinnovamento ecclesiale (in qualche modo anticipando per certi aspetti il nostro dibattito sul fenomeno dell'ecclesiologia 'neoesclusivista'), egli scrive: «Non si mancherà di discernere, sotto la provocante condanna del deismo della spiritualità orientale, l'articolazione della teologia trinitaria orientale, secondo la quale il rapporto circolare del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo si compie nell'unità del mistero e fonda così la Chiesa nella storia» (p. 35).

ai volubili cambiamenti della postmodernità.<sup>20</sup> Se 'Chiesa' è dunque un termine analogico, allora ogni ecclesiologia 'uniforme' imposta 'dall'alto', che sia di comunione o meno,<sup>21</sup> non potrà che risultare inadatta per il nostro tempo (e per qualsiasi tempo).

Tale ipotesi sembrerebbe inoltre misconoscere gran parte della tradizione ecclesiologica cristiana e soprattutto i suoi elementi tipicamente cattolici (si veda il capitolo 2, Parte terza, e il dibattito sull'autentico significato di 'cattolicità').<sup>22</sup> Secondo lo stesso Sanks, il pensiero analogico dovrebbe essere confrontato con il pensiero 'dicotomico',

---

<sup>20</sup> Un altro autore che di recente ha cercato di superare la cosiddetta divisione tra Oriente e Occidente è Miroslav Volf, soprattutto nel suo *After Our Likeness*. Ovviamente anche l'ormai celebre saggio di I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, si occupa di questo tema, sebbene il pensiero di Zizioulas si presti per giustificare una gerarchia ecclesiologica, cosa che qui si sta cercando di mettere in discussione (e su fondamenti trinitari). E questo va detto nonostante Zizioulas offra un'interpretazione relazionale del ministero e della gerarchia. Come afferma Volf: «... nel pensiero cattolico e ortodosso le gerarchie terrene tendono a rispecchiare quelle celesti. Data la natura conflittuale di qualsiasi realtà sociale, Chiesa inclusa, una nozione della Trinità di tipo gerarchico finisce per avallare una prassi autoritaria nella Chiesa. All'opposto, ho cercato di promuovere un'ecclesiologia non gerarchica, ma veramente comunitaria, basata su una dottrina trinitaria appunto non gerarchica»; M. VOLF, *After Our Likeness*, p. 4. Roger Haight ha evidenziato come Zizioulas utilizzi 'l'immaginazione iconica' nella sua ecclesiologia trinitaria: R. HAIGHT, *Christian Community in History*, 2, specialmente pp. 444-448. Haight ha inoltre messo in luce gli elementi trinitari presenti nel pensiero ecclesiologico di Calvino (p. 141, nota 30), di Lutero (pp. 141-142), delle Chiese ortodosse in generale (pp. 435-437), del Consiglio Ecumenico delle Chiese (pp. 381-382).

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, Parte prima e Parte seconda, specialmente i momenti riguardanti le nostre considerazioni su *Communio in notio e Dominus Iesus*.

<sup>22</sup> Nonostante una certa disattenzione da parte della teologia cattolica (e ciò malgrado l'ecclesiologia *Communio* abbia mostrato un notevole interesse nei confronti dei temi trinitari, come si è visto nel presentare il pensiero ecclesiologico di Joseph Ratzinger, certamente capace di sollevare non poche questioni problematiche), oggi gli studiosi cattolici sembrano impegnarsi sempre di più nell'indagine degli aspetti trinitari dell'ecclesiologia, grazie specialmente agli scambi di tipo ecumenico. Cfr. come esempio P. MCPARTLAN, *Trinity, Church and State*, e *The Same But Different*. Sempre dello stesso autore si vedano i suoi volumi *The Eucharist Makes the Church*, e *Sacrament of Salvation*. Molti recenti documenti ecclesiali si sono dedicati a questo recupero della trinitaria in ecclesiologia. Tuttavia, in questo capitolo si mette in evidenza la scarsa incidenza di queste riflessioni trinitarie sugli aspetti pratici, sulle attività quotidiane e sulle strutture della Chiesa cattolica (almeno finora). Ciò significa che è necessario uno sforzo teologico ulteriore, specialmente sul versante dell'analogia. A questo proposito non si può ignorare l'importanza delle 'ecclesiologie emergenti', in particolare nel campo del pensiero trinitario. In più, in questo capitolo e nel prossimo si sottolineano le implicazioni morali di tale impegno trinitario nell'area ecclesiologica, considerando a riguardo la critica operata da alcuni esponenti della teologia della liberazione: cfr. L. BOFF, *La Trinità; Trinity; Trinità e società*, e J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, e *Nella storia del Dio trinitario*. Per il dibattito di questo capitolo e del volume in generale si veda l'importante lavoro di B. HINZE, specialmente i suoi seguenti saggi: *Practices of Dialogue; Sinodality and Ecumenicity; Dialogical Traditions*. Cfr. pure gli interessanti saggi, dedicati a tematiche trinitarie, della Prima parte di J. HAERS - P. DE MEY (edd), *Theology and Conversation*.

«che sostiene la necessità di relazioni sul modello aut-aut: o completamente uguale o completamente differente. Questo modo di pensare non sa cogliere rapporti di proporzione tra diverse entità o strutture, sottolineando solo le differenze. Così, esso non potrà che limitarsi a replicare il suo significato centrale, non lasciando che tale pensiero illumini nuove esperienze e elabori nuove modalità per strutturare la realtà in questione».<sup>23</sup>

Ecco, dunque, un altro obiettivo chiave: qui consideriamo l'*analogia ecclesiae* come alternativa nei confronti di qualsiasi ecclesiologia basata sui binomi aut-aut o giusto-sbagliato, la quale punti a una uniformità imposta e univoca, negando la necessità di incontrare, accogliere e celebrare le differenze. Il rischio è quello di evitare un'autentica ermeneutica ecclesiologica, rifiutando quindi l'urgenza ecclesiale del dialogo.<sup>24</sup>

Come ha dimostrato in modo molto convincente Keith Ward in opposizione alla critica di W.G. MacLagan circa l'utilizzo della teologia in etica, ogni linguaggio morale è di per sé simbolico e figurativo, e adotta l'analogia e la metafora per discernere il bene e il nostro rapporto con esso. Esso punta alla verità, senza badare ai capricci del dibattito su fatto e valore. Così persino un filosofo morale 'laico' come Iris Murdoch ha potuto scrivere un volume intitolato *Metaphysics as a Guide to Morals*.<sup>25</sup> Tali considerazioni avvalorano la convinzione generale che la religione e la metafisica giochino un ruolo importante nel discernimento morale.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> T.H. SANKS, *Forms of Ecclesiality*, p. 703.

<sup>24</sup> Il concetto stesso di virtù segnala l'esigenza di un mezzo, di un punto mediano tra due estremi. Si veda il primo utilizzo, da parte di Avery Dulles, dell'idea tomista di 'conaturalità' in riferimento alla nostra comprensione del mistero della Chiesa: cfr. A. DULLES, *Models of the Church*, pp. 15-33. «Non è possibile oggettivare totalmente la Chiesa, perché noi vi siamo coinvolti; la nostra comprensione della Chiesa implica una sorta di intersoggettività ... Il carattere misterico della realtà ecclesiale comporta rilevanti implicazioni per la metodologia. Esso esclude la possibilità di procedere tramite concetti chiari e univoci, o mediante definizioni, secondo il significato usuale del termine. I concetti, frutto di astrazione dalle realtà che vediamo nel mondo oggettivo attorno a noi, non sono applicabili, almeno direttamente, al mistero della comunione dell'uomo con Dio»; G. MANNION, *Ecclesiology. Envisaging the Church*, p. 66.

<sup>25</sup> Iris Murdoch è una delle principali figure nell'ambito del rinnovato interesse per l'etica delle virtù. La sua opera è rilevante per il nostro tentativo di adottare questa corrente di pensiero nell'ambito dell'ecclesiologia analogica. Lei si accomuna ad altri filosofi della tradizione classica, promotori dell'etica delle virtù. Ciò rafforza ulteriormente la proposta 'virtuosa' di un pensiero e di un discorso analogici.

<sup>26</sup> W.G. MACLAGAN, *The Theological Frontiers of Ethics*; K. WARD, *Ethics and Christianity*. Per un commento sul dibattito tra MacLagan e Ward e più in generale sul rapporto tra religione e moralità si veda G. MANNION, *Schopenhauer, Religion and Morality*, in particolare il cap. 5.

A questo punto desidero continuare nell'analisi di tali nozioni, come abbiamo fatto nei confronti degli spunti offerti da Tracy<sup>27</sup> e da Sanks. Il concetto di 'ecclesiologia delle virtù' è davvero il risultato pratico e teoretico di un'*analogia ecclesiae* – l'analogia ecclesiale.

Ciò significa che nel suo agire e nel suo essere, nella vita quotidiana, la Chiesa – comunque imperfetta, limitata nel tempo, provvisoria – dovrebbe sempre sforzarsi di dare testimonianza, cioè di essere il segno e la mediazione della stessa autocomunicazione di Dio al mondo, oltre che sacramento della grazia e della salvezza, «perché Dio ha tanto amato il mondo». Il cristianesimo crede in un Dio la cui realtà profonda è una comunità di amore, una beata *perichoresis*, un'unità nella diversità – nella celebrazione dei diversi 'modi di essere' e delle 'diversità relazionali', ovvero della concezione classica di persona (ruolo nella comunità): tutte queste espressioni rappresentano i nostri tentativi provvisori di afferrare la natura stessa di Dio e la sua stessa presenza nell'azione salvifica nel mondo (in altri termini, l'articolazione rispettivamente immanente ed economica del nostro pensare teologicamente).

Non si vuole, quindi, pretendere di realizzare una specie di irraggiungibile e idealistica Chiesa 'perfetta', bensì di rispondere alle questioni fondamentali riguardanti il 'senso' di questa 'Chiesa pellegrinante'. Pedro Trigo così riassume il 'realismo' della nostra ricerca:

«Vi è dunque posto nella nostra cultura perché ciascuno possa concepirsi e vivere come immagine di Dio; non senza però un profondo vaglio critico dei suoi elementi».<sup>28</sup>

Restringendo in parte l'obiettivo: senza radicali cambiamenti delle nostre attuali mentalità e prassi ecclesiali mai vedremo realizzato il desiderio di sperimentare Chiese che siano in grado di esprimere, almeno in modo approssimativo, analogico appunto,

---

<sup>27</sup> Senza dubbio le ultime pubblicazioni di Tracy analizzano la dottrina su Dio e le sue implicazioni per la teologia e la vita cristiane nell'epoca postmoderna molto più approfonditamente rispetto ai suoi precedenti testi *Blessed Rage for Order* e *The Analogical Imagination*, segnati questi ultimi da una particolare enfasi cristologica. Nelle sue opere più recenti si accentuano sempre più l'importanza del mistero e di un approccio mistico, assieme all'adozione di una metodologia di tipo ermeneutico e pratico. Si può dire che questa sua nuova fase sia iniziata con la pubblicazione di *The Uneasy Alliance Reconceived*. Lieven Boeve utilizza l'opera di Tracy nella sua valutazione della tradizione cristiana nell'epoca postmoderna: cfr. ad esempio L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, pp. 147-162.

<sup>28</sup> P. TRIGO, *Creazione e storia*, p. 330.

il loro essere a immagine di Dio. In tal modo, allora, potremmo applicare al nostro attuale pensiero ecclesiologico l'espressione usata da Leonardo Boff in riferimento a una 'più ampia' dottrina sociale:

«Qui si trovano le radici trinitarie dell'impegno cristiano per la trasformazione della società: noi cerchiamo di cambiare la società perché vediamo, nella fede, che la realtà suprema è il prototipo di tutte le altre cose, e che tale realtà suprema è l'assoluta comunione di tre Realtà distinte, ciascuna con uguale dignità, uguale amore e piena, reciproca comunione di amore e di vita. In più, desideriamo che la nostra società, la nostra realtà visibile, diventi capace di parlarci della Trinità mediante le nostre strutture comunitarie ed egalitarie, permettendoci così di fare esperienza delle tre Persone divine». <sup>29</sup>

Al posto di 'società' noi qui sostituiamo 'Chiesa', non perché Boff non sia sensibile alle implicazioni ecclesiologiche della sua affermazione; tutt'altro. Infatti egli continua:

«La Chiesa cattolica romana, specialmente, tende a vivere secondo un modello di tipo sociale più che comunitario. Il potere è centralizzato in un sistema clericale, e i fedeli sono guidati in un modo che rischia di essere autoritario, e che prevede una partecipazione assai poco differenziata da parte dei fedeli. Una concezione monarchica di potere fu storicamente imposta alla Chiesa. Non prevalse una riflessione trinitaria, in linea con una mentalità guidata dall'idea di comunione; a dominare fu piuttosto una prospettiva pre-trinitaria, o addirittura anti-trinitaria. Se noi accettiamo, nella fede, che la santa Trinità sia la comunità migliore, e che le Persone divine siano congiunte insieme in un unico Dio tramite la comunione, possiamo allora postulare un modello di Chiesa più consono alle sue sorgenti, dalle quali sgorgano la sua vita e la sua unità (cfr. *Lumen Gentium*, 4)». <sup>30</sup>

Ovviamente, tale «dottrina sociale della Trinità» ha i suoi numerosi critici. Sono però convinto che almeno alcuni fra questi

---

<sup>29</sup> L. BOFF, *Trinity*, pp. 77-78.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 85-86. Per una critica a tali approcci, spesso considerati in modo collettivo sotto l'etichetta 'dottrina sociale della Trinità', cfr. B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, pp. 82-90 (con argomenti pro e contro tale nozione). Per altre valutazioni più specifiche e critiche si veda K. KILBY, *Perichoresis and Projection*; N. METZLER, *The Trinity in Contemporary Theology*; M. CHAPMAN, *Blair's Britain*, pp. 43-58. In una prospettiva femminista, Catherine Mowry LaCugna ha riflettuto sugli aspetti trinitari della vita ecclesiale nel suo *Dio per noi*. Interpretando e sviluppando la sua opera, Natalie Watson indaga la tesi di LaCugna circa il considerare la Chiesa come «la continuazione dell'Incarnazione del Dio Uno e Trino nelle vite – concrete, carnali e sessuate – di donne, uomini e bambini». La Watson, inoltre, commenta pure l'affermazione di Letty Russell, secondo cui «la vita della Chiesa è il proseguimento della prassi di liberazione di Gesù e della viva attività del Dio trinitario»; cfr. N.K. WATSON, *Feminist Ecclesiology*, e *Introducing Feminist Ecclesiology*. Si veda pure E. MOLTMANN-WENDEL, *A Land Flowing with Milk and Honey*, pp. 181-202, in particolare pp. 181-185.

non abbiano colto un elemento molto importante dell'intenzione di fondo sottesa a questi odierni approcci teologico-trinitari. Può essere che le loro implicazioni ecclesiologiche li riportino in primo piano. E questo perché, come vedremo, qui non si tratta tanto di proiettare degli ideali<sup>31</sup> umani sulla nostra concezione di Dio, ma di rendere capace la Chiesa di essere, seppur in modo imperfetto, segno e mediazione di quella perfetta comunità di amore, amore scaturito come autocomunicazione di grazia per tutto il mondo. Sebbene in molti scritti che ispirano l'ecclesiologia 'ufficiale' di *Communio* (incontrata nella Parte prima, capitolo primo) non manchi una certa attenzione alle tematiche trinitarie, non c'è dubbio che solo un impegno ecclesiologico che davvero parta dalle riflessioni trinitarie portate avanti dalle ecclesiologie emergenti, in special modo quando pongono l'accento sulla Chiesa come testimonianza sacramentale del Dio Uno e Trino, possa meglio indirizzare il pensiero ecclesiologico e la prassi ecclesiale nella giusta via, mantenendo aperto il confronto con le problematiche postmoderne.

Perciò, non si sta discutendo di proiezioni, ma nuovamente di approssimazioni, di conclusioni provvisorie, cioè di un naturale percorso teologico da una parte (quello che Brian Hebblethwaite chiamerebbe 'dibattiti *a priori* di teologia trinitaria')<sup>32</sup> insieme, non dimentichiamolo, a 'dibattiti a partire dalla rivelazione' dall'altra.<sup>33</sup> In altre parole, il nostro tentativo di comprendere l'autocomunicarsi di Dio comporta certo una riflessione sull'amore umano e sulla comunità degli uomini. Tuttavia il ragionamento non si ferma qui: occorre che l'umanità sappia cogliere le conseguenze implicite nella chiamata del Dio dell'amore, conseguenze sul piano dell'essere e dell'agire, sul piano delle relazioni umane reciproche. E in un ultimo passaggio il cerchio si chiude: da queste rinnovate relazioni umane si ritorna nuovamente alla riflessione teologica, per coglierne nuovi elementi che rimandino all'essenza stessa di un Dio 'così'. Non bastasse, questi percorsi rileggono l'esperienza umana di quella stessa autocomunicazione, specialmente quella degli uomini e delle donne la cui vita è narrata, assieme alla loro fede e alle loro speranze, nella testimonianza biblica. Karl Barth

---

<sup>31</sup> Oppure le forme di relazione e di comunità meglio conosciute.

<sup>32</sup> Cfr. B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, pp. 78-80.

<sup>33</sup> Per ulteriori esempi si veda *ibidem*, pp. 80-82.



forse non definì la dottrina della Trinità come «l'esegesi ecclesiale della rivelazione biblica»?<sup>34</sup>

Di certo ci sono parecchie versioni diverse di trinitarismo sociale e un certo numero di esse sono carenti sotto molti punti di vista, alcune forse irrimediabilmente.<sup>35</sup> Insisto, però, nel dire che l'ecclesiologia può apprendere molto dall'analisi di alcuni di questi approcci, e specialmente dall'adozione del principio generale.

Io rifiuterei tutti i modelli di tipo subordinazionista, così come quelli che tendono al triteismo. Se questo, poi, significhi rimanere troppo vicini a forme modaliste, si può discutere, sebbene per tutti rimanga sempre valido l'avvertimento: ogni nostra speculazione trinitaria (pur in riferimento a quelli che si ritengono essere aspetti rivelati della realtà divina trinitaria) è solo un'approssimazione, un tentativo analogico di dire qualche cosa circa l'essenza del Dio di amore.<sup>36</sup> Io rigetterei pure quelle forme<sup>37</sup> che avvertono l'esigenza di enfatizzare il termine 'persona' in una maniera analoga al significato contemporaneo dello stesso vocabolo.<sup>38</sup>

Ciò che attira nella proposta di Boff è il particolare accento posto sulla *perichoresis* e sulle implicazioni sociali per le varie

---

<sup>34</sup> K. BARTH, *Church Dogmatics*, I, 1, § 8, p. 9. Naturalmente, Barth afferma che altre *vestigia trinitatis* (tracce della Trinità) non vanno prese in considerazione, a motivo della confusione che potrebbe sorgere tra *vestigia creaturae in trinitate* e *vestigia trinitatis in creatura*. Ossia, vi è il rischio di confondere le tracce della creazione nella Trinità con quelle della Trinità nella creazione: si possono attribuire alla Trinità elementi mondani e ad essa estranei, piuttosto che scorgere gli aspetti trinitari presenti nel mondo, l'ordine creato stesso. Per Barth, il pericolo è che finiremmo con l'avere una diversa fonte per la dottrina trinitaria rispetto alla fonte dell'autorivelazione divina, e ciò condurrebbe a una concezione di Dio totalmente differente e, di conseguenza, pure a una diversa dottrina della rivelazione. Sebbene Barth eviti ciò che egli chiama con il termine 'teologia naturale', qui mi sento di sostenere che tale esegesi implichi l'ammettere alcune forme di una pur ampliata concezione di teologia naturale.

<sup>35</sup> Per una discussione sui vari tipi di 'trinitarismo sociale' cfr. di nuovo B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, pp. 82-90. Il saggio di Mark Chapman individua alcune forme di tale dottrina, la quale a volte arriva a proporre delle proiezioni davvero ingenuie: cfr. M. CHAPMAN, *Blair's Britain*, pp. 43-58.

<sup>36</sup> Certo, qualcuno potrebbe aggiungere un'ulteriore raccomandazione, sostenendo che la dottrina sociale sia il miglior baluardo contro eventuali eresie subordinazioniste o triteiste, e quindi la forma più coerente di dottrina trinitaria.

<sup>37</sup> Di nuovo si può trovare in B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, pp. 80-90, un commento su parecchie versioni di tale dottrina sociale.

<sup>38</sup> Si sottolineano in tal senso tre distinti 'centri di consapevolezza', presenti nell'essere divino. Come aggiunge Hebblethwaite, «sono coloro che si oppongono al trinitarismo sociale a portare avanti un modello di persona intesa come soggetto individuale isolato»; B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, p. 87.

comunità umane.<sup>39</sup> Questo termine, a mio avviso, ben si presta per descrivere la realtà ecclesiale, come pure le sue tensioni ideali. Può rivelarsi illuminante, ispirato e profetico – fornendo il significato della chiamata che Dio rivolge alla Chiesa, sia indicandole ciò che deve essere in realtà, sia suggerendole i modi per corrispondere appieno, in ogni tempo, a tale chiamata.<sup>40</sup> Esso costituisce così una risorsa chiave per costruire una ontologia sociale<sup>41</sup> (soprattutto nei suoi risvolti ecclesiologici).

Boff prosegue così il suo discorso sull'unità nella diversità in rapporto al ministero e alla partecipazione, contribuendo ulteriormente a dare forma alle nostre riflessioni conclusive:

---

<sup>39</sup> L. BOFF, *Trinità e società*.

<sup>40</sup> Come scrive Hebblethwaite in relazione alla Trinità sociale, «il tema in questione è se sia convincente l'ipotesi che il miglior modo di pensare l'uno infinito sia comprendendolo come una realtà internamente differenziata e interconnessa in tre soggettività che reciprocamente si amano e si compenetrano»; B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, p. 87. Citando alcuni scritti di David Brown sulla Trinità, specialmente D. BROWN, *Trinitarian Personhood and Individuality*, Hebblethwaite prosegue: «Focalizzare l'attenzione in modo troppo letterale sulle dimensioni finite e umane del modello sociale – tre realtà individuali separate, correlate esternamente, così come vengono rappresentate nell'icona di Rublev – significa non rendere giustizia alla modalità in cui persone separate, autonome e autoconsapevoli siano già qualcosa di astratto, perfino nel mondo umano, non parliamo poi di quando si tratti di un paradigma infinito di personalità e relazionalità. Addirittura nel mondo umano si può mostrare che la comunione è più essenziale rispetto all'individuo, e che persone in relazione, non ultime quelle che vivono una mistica e intensa comunione d'amore, intravedono o raggiungono un'unità che trascende qualsiasi divisione»; B. HEBBLETHWAITE, *Philosophical Theology*, pp. 87-88. Brown, egli nota, scrive che il termine 'individualità', opposto a individualismo, può essere propriamente applicato alla Trinità. Personalmente ritengo che il 'campo minato' del discorso sulla persona, sul quale nei tempi moderni posero l'attenzione sia Karl Barth che Karl Rahner, sia ancora molto pericoloso. Credo seriamente che si possa ancora beneficiare di indagini che approfondiscano l'antico significato di «persona» come utilizzato dai classici (lavorando, per esempio, sul senso originario di 'maschera per gli attori'), quando il termine veniva adoperato per parlare di un certo ruolo all'interno della *polis* o della comunità. Quindi parlare di personalità in contrapposizione alla comunità sarebbe letteralmente illogico. Ciò si presta più come una giustificazione della dottrina sociale, e quindi a preferire la dottrina stessa per finalità ecclesiologiche.

<sup>41</sup> Riguardo al senso di questo termine, oltre a quello di 'comunità', cfr. G. MANNION, *Genetics and the Ethics of Community*, in particolare pp. 230-231 e la nota 17, e la nota 23 riguardante 'l'etica della comunità'. Nello stesso articolo, alla nota 20, riporto e commento le parole di Jürgen Moltmann: «Una persona non è un individuo. Distinzione abbastanza semplice, ma anche inusuale. Nel senso del termine latino, 'individuo' (*individuum*) è ciò che non è ulteriormente divisibile, quello che nella lingua greca viene detto 'atomo'. Una 'persona', invece, è l'uomo singolo nel campo di risonanza delle sue relazioni di Io-Tu-Noi, di Io-Sé e Io-Esso, come spiegava Martin Buber, seguendo Hegel, Feuerbach e Hölderlin. Nella rete delle sue relazioni la persona diventa soggetto umano che prende e dà, ascolta e fa, sperimenta e tocca, percepisce e risponde. Superare l'individualismo nel personalismo significa avvicinarsi a posizioni umanistiche»; J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno*, p. 152.

«Nella misura in cui qualcuno crea comunione, questa persona diviene sacramento della santa Trinità. Nella Chiesa come comunità la considerazione della comunione trinitaria dovrebbe prevenire la concentrazione del potere e aprire la strada a un'ampia, comune partecipazione. Nessuno può fare tutto. Ciascuno esegue il proprio compito, ma in comunione con tutti gli altri. In questo modo la Chiesa intera viene trasformata in un segno della Trinità: dopotutto, essa ora vive l'essenza della stessa Trinità, che è comunione».<sup>42</sup>

Per questo l'esistenza della Chiesa, la sua vita quotidiana, le sue forme, il modo in cui si organizza, le sue attività e dichiarazioni, le sue parole e azioni, dovrebbero cercare di avvicinarsi all'agire e all'essere di quel Dio che i cristiani proclamano comunione di amore; un Dio, così i cristiani credono, in cui tra agire ed essere non vi è distinzione. Perciò la Chiesa è chiamata a far questo non puramente in 'termini di immanenza', per essere una 'comunione di identità', ma pure in termini di 'economia della salvezza': e il primo aspetto in ultima analisi è identico al secondo, sebbene diversi livelli di percezione e differenti obiettivi possano nondimeno servire alla Chiesa in relazione alla sua missione. La Chiesa è quindi chiamata, nello stesso tempo, a essere e ad annunciare una 'comunità virtuosa'.<sup>43</sup>

## 2. *Rispondere alla confusione ecclesiologica e ai dilemmi dottrinali*

Oltre al generale 'malessere' ecclesiologico causato dalle divisioni presenti nel nostro contesto ecclesiale contemporaneo – il

---

<sup>42</sup> L. BOFF, *Trinity*, p. 86.

<sup>43</sup> Ritengo che la riscoperta della dimensione trinitaria nel pensiero ecclesiologico, testimoniata in vari interventi dei Padri conciliari al Vaticano II, abbia contribuito in modo significativo a spianare la strada all'accoglienza, da parte del Concilio, dei concetti di Chiesa aperta, di dialogo, di riconoscimento del mondo, e della stessa idea di comunione. Queste furono solo alcune delle principali nozioni e priorità ecclesiologiche che emersero grazie a tale recupero della teologia trinitaria da parte di alcuni fra i partecipanti al Concilio. Su questo argomento Chenu ricorda di nuovo l'importanza dei Padri conciliari orientali e di altri Padri: «È nella penetrazione originale del mistero di Dio e delle sue rappresentazioni che l'intervento dei prelati orientali ha sviluppato un'influenza crescente ... Il personalismo trinitario ha sottilmente ed efficacemente ridotto il deismo al quale il pensiero occidentale aveva più o meno ceduto, fino ai concetti usati al Vaticano I. Se ne trovano ancora delle tracce nei testi elaborati dalla commissione preparatoria del Vaticano II, dove la rivelazione trinitaria non penetra del suo sapore e del suo sapere i diversi enunciati preparati»; M.-D. CHENU, *La nuova coscienza*, pp. 35-36. Credo che tale fondamento trinitario vada riaffermato nell'ecclesiologia ufficiale cattolica: tale riscoperta, una volta di più, potrà condurre al rinnovamento della Chiesa.

quale, come vedremo, presenta tratti simili a quelli illustrati da MacIntyre nella sua descrizione della moderna filosofia morale, disgregata e divisa<sup>44</sup> – vorrei anche occuparmi di alcune tendenze che potrebbero essere definite come una sorta di fede nella ‘impassibilità ecclesiale’. Da queste correnti di pensiero la Chiesa è vista come un’istituzione immutabile ed eterna, chiamata a perpetuare verità altrettanto eterne attraverso identiche modalità di espressione lungo il corso dei secoli. In secondo luogo, seguendo il pensiero di Karl Rahner, Michael Himes e John Beal, tra gli altri, sono convinto che vi sia la necessità di contrastare quello che è stato definito ‘monofisismo ecclesiologico’. Himes in sintesi spiega questa espressione riferendosi alla fondamentale opera di ecclesiologia moderna di Adam Möhler, in cui la cristologia è considerata come la base per l’ecclesiologia.<sup>45</sup> Himes concorda con questa impostazione, ma avverte: se nella cristologia là operante vi fosse una qualche distorsione, lo stesso accadrebbe per l’ecclesiologia che ad essa si ispira. Proseguendo, egli sostiene che negli ultimi cinquecento anni (nella liturgia, negli scritti popolari, ecc.), la cristologia di gran parte della Chiesa d’Occidente è stata monofisita: in pratica, si è lasciato che la divinità di Cristo inglobasse l’umanità, come se Gesù fosse ‘veramente divino, e umano solo in apparenza’. E così, Himes continua, i nostri dibattiti ecclesiologici contemporanei rispecchiano questa situazione – la disputa tra Ratzinger e Kasper ne è stato l’esempio più eclatante: troppo spesso si presume che la Chiesa sia ‘veramente divina, e umana solo in apparenza’, mentre la verità sta nel discernimento del mistero delle sue due nature.<sup>46</sup>

Himes ritiene che gli attuali dibattiti ecclesiologici siano ancora dominati da una certa paura della storia. E la situazione non migliora, se si pensa che l’attuale agenda ecclesiale sembra rimasta ferma alle questioni del diciannovesimo secolo.

Alla sua analisi aggiungerei un’altra considerazione: i dibattiti postmoderni dedicati alla storia, al relativismo e alla lotta tra il contesto locale e la realtà universale, oltre ad altre problematiche, hanno finito per accrescere tali paure. Tuttavia Himes, opportuna-

---

<sup>44</sup> Tento in questo modo di segnalare possibili parallelismi tra i malesseri etici descritti da MacIntyre e i ‘malesseri’ ecclesiologici della realtà contemporanea.

<sup>45</sup> Tentativi di controbilanciare e di colmare le lacune di certe ecclesiologie ‘eccessivamente’ cristologiche sono di nuovo presenti nel pensiero ecclesiologico liberazionista, come quello di Leonardo Boff.

<sup>46</sup> Si tratta di un discorso di Himes tenuto nel marzo 2003 alla Yale Conference su «Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church».

mente, ricorda una saggia considerazione di Newman,<sup>47</sup> quando affermava che la Chiesa di oggi non assomiglia affatto alle comunità cristiane dell'epoca neotestamentaria, perché le cose cambiano.<sup>48</sup> Secondo Himes, l'elemento sorprendente ai tempi di Newman – e ancor oggi – non sembra essere il modo in cui la realtà cambia, ma il fatto stesso del suo cambiamento. Ciò può spaventare, perché le cose possono sia peggiorare che svilupparsi positivamente (la storia della modernità e il passaggio al mondo postmoderno lo dimostrano in maniera anche troppo evidente). Per Himes qualsiasi denigrazione generalizzata dell'Illuminismo è un errore. Se è vero che l'Illuminismo portò con sé molti mali, altrettanto indubitabili, e prevalenti, furono i suoi elementi positivi.<sup>49</sup>

Condividendo preoccupazioni simili, l'eminente canonista americano John Beal così considera il punto centrale del problema:

«Perciò, la sfida per l'ecclesiologia e per il diritto canonico che intendano mettersi a servizio della Chiesa consiste nel non esacerbare la tensione tra la dimensione giuridica e quella propria della *Communio*, bensì di trovare i modi per tenerle insieme in un'unità dinamica. Fallire nella ricerca e nel mantenimento di un giusto equilibrio tra questi orientamenti porta a distorsioni ecclesiologiche che evocano posizioni cristologiche passate (talvolta nemmeno così tanto). La radicalizzazione nella Chiesa delle tensioni tra la dimensione giuridica e quella comunione conducono a una sorta di nestorianesimo ecclesiologico; il totale venir meno della tensione, all'opposto, di solito porta ad un monofisismo ecclesiologico».<sup>50</sup>

Come Beal lamenta, spesso si è ritenuto che il principio di 'sacramentalità' fosse sufficiente a coniugare gli aspetti divino-umano, visibile-invisibile, giuridico-comunionale propri della Chiesa: in realtà, invece, questa operazione si è dimostrata enor-

---

<sup>47</sup> Si tratta di una riflessione presente in J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*.

<sup>48</sup> Gli esegeti neotestamentari argomenterebbero che tecnicamente non ha senso parlare di una 'Chiesa neotestamentaria', oppure di 'valori evangelici', di 'missione evangelica', o 'del vangelo'. Concorro con loro sul fatto che la nozione di 'Chiesa' in rapporto ai vangeli e forse ad altri testi del Nuovo Testamento sia anacronistica. Tuttavia, sebbene conosciamo quattro vangeli, la Chiesa ha sempre ritenuto di poter esprimere la sintesi unitaria ed essenziale del messaggio evangelico, il quale costituisce la 'buona notizia' proclamata da Gesù di Nazareth. Quindi oggi, come in passato, è ancora possibile e pienamente sensato utilizzare il termine 'vangelo' al singolare.

<sup>49</sup> Si ricordi qui il dibattito sull'eredità dell'Illuminismo, cfr. *supra*, Parte prima, cap. primo.

<sup>50</sup> J. BEAL, «*It Shall Not Be So Among You!*», p. 96. Qui Beal cita K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*. Ciò conduce di nuovo alla necessità di uno strumento di mediazione tra due posizioni estreme.

memente difficile, soprattutto nel campo del diritto canonico. Infatti, quest'ultimo rischia di scivolare fin troppo facilmente nel monofisismo ecclesiologico, vista la sua 'cronica difficoltà', evidente «nel momento in cui – chiamato a predisporre, elaborare e stabilire forme di controllo nei confronti dell'esercizio dell'autorità all'interno della Chiesa – dovrebbe davvero tenere conto sia della possibilità che dell'effettiva realtà del peccato umano».<sup>51</sup> Nonostante dichiarazioni come quelle fatte da Giovanni Paolo II, il quale chiese perdono a coloro che subirono ingiustizie a causa di passate azioni ecclesiali, il diritto canonico appare «incapace di provvedere al governo della Chiesa, eccezion fatta per gli angeli».<sup>52</sup>

In terzo luogo, allora, come via mediana, come un punto di equilibrio e di proporzione, io pure cercherò di raccomandare una 'ecclesiologia delle virtù' e l'*analogia ecclesiae*, in opposizione a qualsiasi tendenza che trascuri la prospettiva trinitaria in ecclesiologia, per esaltare invece certe sensibilità nei confronti di alcuni elementi cristologici. Secondo le parole di Beal,

«l'eccessiva enfasi nei confronti della dimensione cristologica, definita addirittura come 'cristomonismo,' conduce al tacito assunto che lo Spirito operi principalmente, se non esclusivamente, mediante la mediazione delle autorità gerarchiche che agiscono *in persona Christi* per formare e governare il popolo sacerdotale in virtù del loro sacro potere. Questa riduzione cristologica dell'azione dello Spirito nella Chiesa rende sospetti i carismi o le presunte manifestazioni dello Spirito al di fuori dei canali gerarchici, a meno che essi non vengano, talvolta malvolentieri, legittimati o cooptati dalla gerarchia».<sup>53</sup>

La mia speranza è addirittura più grande, cioè che 'l'immaginazione analogica' cristiana eviti in ogni modo il rischio di considerare 'solamente' il Cristo come primo analogato, quando ciò volesse dire trascurare o sminuire l'inesauribile esperienza trinitaria del Dio vivente.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> J. BEAL, «*It Shall Not Be So Among You!*», p. 96.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>54</sup> Naturalmente l'attenzione agli aspetti trinitari implica una dipendenza di fondo dall'Incarnazione e dagli elementi cristologici per poter incontrare e comprendere Dio. Le implicazioni dialogiche della teologia trinitaria sono ulteriormente confermate da Karl Barth, che illustra ai suoi lettori la sua concezione trinitaria attraverso vari modelli schematici di triplicità, come ad esempio il seguente: «colui che parla, senza il quale non vi è parola o significato; la parola, che appartiene a colui che parla; il significato, che appartiene a entrambi, alla parola e a colui che parla»; K. BARTH, *Church Dogmatics*, I, 1, p. 364.

## Capitolo secondo

### **Dall'etica delle virtù a una 'ecclesiologia delle virtù' per il nostro tempo**

#### 1. *Parallelismi ecclesiologici con la filosofia morale moderna e contemporanea*

Per riassumere l'itinerario e i temi finora svolti, cogliendo alcuni punti fermi da cui iniziare per una fondazione sistematica di un'ecclesiologia contemporanea e anche futura, a questo punto ci sembra di individuare alcuni interessanti parallelismi ecclesiologici con la filosofia morale moderna, con speciale riferimento al famoso dibattito seguito alla pubblicazione di *Dopo la virtù* e ai successivi sviluppi nell'ambito dell'etica delle virtù.<sup>1</sup> Sono convinto, infatti, che per la Chiesa il problema ecclesiologico, a livello locale e universale, rispecchi quello etico-filosofico moderno, di cui si sono occupati di recente gli studiosi dell'etica delle virtù.

In particolare, l'odierna condizione ecclesiologica ricorda la situazione descritta dalla celebre parabola che Alasdair MacIntyre pone all'inizio di *Dopo la virtù*:<sup>2</sup> in quel passo si paragona l'attuale stato dell'etica e della moralità a uno scenario futuristico in cui nei confronti della scienza e degli scienziati, accusati di essere i responsabili di tutta una serie di catastrofi ambientali, si scatena una violenta persecuzione, che provoca la loro completa estinzione. Quando, molti secoli dopo, qualcuno cerca di ricostruire la scienza a partire da vari frammenti di libri rimasti e da alcuni manufatti scampati alla distruzione, il compito si rivela irrealizzabile, perché nessuno sa più con certezza il contesto in cui poter cogliere il significato e l'utilizzo di tali parole e di tali oggetti. MacIntyre crede

---

<sup>1</sup> Qui sviluppo alcuni temi già presenti nel mio precedente contributo *A Virtuous Community*.

<sup>2</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, pp. 11-16.

che oggi la moralità mostri delle somiglianze con tale situazione: attaccate dall'Illuminismo e dalla modernità, molte correnti etiche hanno perduto il loro senso, in quanto ormai private del contesto originario e di quel più ampio orizzonte di riferimento in cui possedevano una logica e un valore.<sup>3</sup> Così, come gran parte dell'opera di MacIntyre ha cercato di dimostrare, l'etica ha una sua storia e quindi non è eterna, universale, assoluta e immodificabile per natura. In *Dopo la virtù* egli offre dell'etica moderna un quadro fosco, entro il quale ormai troppe scuole di pensiero concorrenti e troppi sistemi morali contrapposti combattono per la supremazia. Molte di queste correnti da molto tempo si sono rivelate prive di significato, visto il loro divorzio a livello storico, culturale e spirituale dai contesti in cui erano sorte e nei quali risultavano essere applicabili e utili.

Io credo che una situazione analoga esista in riferimento all'ecclesiologia contemporanea. È questo un parallelismo che anche altri potrebbero aver individuato.<sup>4</sup> Tuttavia il vantaggio che deriva da queste analogie consiste nel fatto che alcuni aspetti delle soluzioni

---

<sup>3</sup> Pur sapendo che è stata citato da Michael Himes, e così pure nell'opera di Bernard Lonergan, di Gregory Baum, di Hugo Meynell, di David Tracy e di altri teorici critici, non desidero affatto appoggiare a cuor leggero quel rifiuto del 'progetto illuminista' espresso in quella ricerca da MacIntyre (sebbene il suo primo obiettivo sia quello di dare vita a un progetto che fornisca una giustificazione esclusivamente razionale della moralità). Come si è visto nel nostro itinerario, crediamo che non si possa considerare l'Illuminismo come un fenomeno totalmente negativo. Alcune acquisizioni illuministe possono essere recuperate e salvaguardate. Ovviamente in questo libro si sostiene che il ritirarsi, da parte di molti teologi cristiani contemporanei (soprattutto ecclesiologi), nelle 'sicurezze' del sistema di pensiero pre-moderno sia qualcosa di assolutamente inutile per la Chiesa dei tempi postmoderni. Di nuovo, l'approccio di una 'teoria delle virtù' ci sta conducendo a una mediazione (contestuale e pratica, e quindi relativa e proporzionale).

<sup>4</sup> Sono ben consapevole del fatto che le applicazioni dell'opera di MacIntyre operate da studiosi di etica, da teologi morali, e persino da ecclesiologi sono innumerevoli. In ogni caso, ritengo che siano meno comuni i tentativi di adottarne il pensiero secondo un metodo esplicitamente ecclesiologico, e ancor meno quelli a cui si aggiunga lo sforzo di ampliare il dibattito includendo l'interrelazione tra etica ed ecclesiologia. Ad esempio, si veda la collana curata da Robin Gill «New Studies in Christian Ethics», pubblicata dalla Cambridge University Press a partire dal 1992 in avanti. Parecchie monografie di questa collana «sono state profondamente influenzate dall'agenda» proposta dall'opera di MacIntyre del 1981: R. GILL, *Churchgoing and Christian Ethics*, p. 2. Per un diverso approccio, cfr. N. MURPHY, *Using MacIntyre's Method in Christian Ethics*. Non nascondo dei dubbi circa l'utilizzo di MacIntyre da parte di certi apologeti 'cristiani', specialmente nell'opera di Hauerwas. Come sottolinea Arne Rasmussen, studiosi come Hauerwas e Milbank sfruttano MacIntyre «per essere confermati nel loro considerare la Chiesa un luogo di formazione e di riflessione morale», arrivando però a rimproverarlo per come concepisce l'interrelazione tra teologia e filosofia; A. RASMUSSEN, *Ecclesiology and Ethics*, p. 183, anche in nota 14. Si veda J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, cap. 11. Anche se non si condivide l'opinione di MacIntyre su quest'ultimo punto, come si può seriamente utilizzare la sua ricerca per difendere il primo?



che MacIntyre e altri propongono per cercare di risollevare la triste condizione delle scienze morali possono risultare utili anche per il nostro dibattito ecclesiologico.

La soluzione preferita da MacIntyre, come oggi sappiamo, consisteva nel sollecitare il ritorno a una concezione più applicabile di etica delle virtù, la quale fosse relativa al contesto e perciò potesse essere più resistente ai colpi dei flussi e riflussi della cultura e della storia. Più sotto analizzeremo in dettaglio questa proposta.

Nella Parte prima, capitolo secondo sottolineavo l'invito di Roger Haight per una 'ecclesiologia storica' condotta 'dal basso' e presentavo pure il concetto di 'ecclesiologia comparativa'. Nella Parte Terza, capitolo secondo compivo un'ulteriore indagine sull'importanza della consapevolezza storica (ultimamente più attenta alle dimensioni sociali) per il dialogo nella Chiesa, e giungevo (nel capitolo terzo) a svelare la 'promessa di un'ecclesiologia comparativa'. Qui siamo di fronte a ulteriori parallelismi, nei confronti del recupero dell'etica delle virtù e dell'approccio adottato da MacIntyre. Egli, sia nelle sue opere precedenti come in *Dopo la virtù*, e anche successivamente, esamina a fondo la lunga storia della teoria e della prassi etiche, non solo 'dall'alto' (meta-etica e teoria etica), ma anche 'dal basso', portando esempi concreti a partire dal mondo classico in poi.

In questo senso la 'genealogia' delle morali proposta da MacIntyre è più efficace e persino più onesta di quella offerta dal suo antagonista in *Dopo la virtù*, Friedrich Nietzsche. In effetti MacIntyre si impegna in uno studio etico comparativo, che lo porta a concludere che rigide e definite teorie etiche 'dall'alto', in cui vengono imposti metodi e regole procedurali o rigidi assoluti morali appunto 'dall'alto', nella nostra epoca contemporanea sono destinate a fallire. Infatti, esse ormai da secoli non sono più adeguate a edificare le comunità, e questo perché molte di loro non sono ormai altro che frammentati e rattoppati *bricolage* di teorie etiche del passato.

MacIntyre abbraccia di nuovo la teoria delle virtù in quanto non rigidamente fissata e determinata, oppure legata a una certa cultura o epoca: essa può venir applicata nelle diverse situazioni storiche e nei diversi contesti geografici e culturali, ed è perciò relativa nel senso più positivo del termine, cioè può adattarsi a svariati scenari e venir incontro a differenti necessità della comunità. In modo significativo, egli coglie la connessione di tale etica con le specifiche 'tradizioni', legate alla loro situazione contestuale.

## 2. Verso una genealogia ecclesiologica?

La promessa dell'ecclesiologia storica, che conduce a un'ecclesiologia comparativa, dovrebbe indirizzarci in una direzione analoga.<sup>5</sup> Paolo VI invitò la Chiesa a impegnarsi in un continuo esame autocritico,<sup>6</sup> che preveda l'incessante discernimento dei 'segni dei tempi' – si tratta, in altre parole, del legame con la lezione della storia e con gli avvenimenti che 'dal basso' invocano attenzione. Per usare le parole dell'esimio storico della Chiesa Roger Aubert, la storia è «l'autocomprendimento della Chiesa».<sup>7</sup> Molto prima della pubblicazione di *Dopo la virtù*, Anton Weiler descrisse nell'ambito dell'autocomprendimento ecclesiale una situazione analoga a quella presentata da MacIntyre per l'etica, sebbene egli riconoscesse che lo scenario a cui si riferiva provocasse ancora ulteriori questioni:

«Che vi siano diverse fasi nell'autocomprendimento storico della Chiesa, non può essere messo in dubbio. L'esperienza contemporanea dimostra con troppa evidenza il fenomeno socio-psicologico del cambiamento nell'autocomprendimento della comunità ecclesiastica cattolica, che si verifica in grandi gruppi».<sup>8</sup>

Una di queste ulteriori domande riguarda 'l'identità sostanziale' della Chiesa continuamente presente nel profondo delle sue «diverse forme storiche».<sup>9</sup> E così un problema in più da affrontare è il grave fenomeno degli scismi e delle fazioni, che si verificano perfino all'interno delle singole confessioni. Questa situazione, come si è visto ampiamente in alcune parti di questo libro, sorge proprio a causa del mancato consenso nei confronti di ciò che dovrebbe essere tale 'identità sostanziale'. Come afferma Weiler, «gruppi settari a destra e a sinistra hanno posto ciascuno il proprio accento sull'autocomprendimento della Chiesa».<sup>10</sup> In un certo senso, allora, *Chiesa e postmoderno* riguarda l'indagine di queste problematiche, specialmente in relazione al tentativo di imporre un'unica e particolare comprensione della Chiesa (la quale vive nelle sue molteplici comunità sparse per il mondo), quell'interpretazione 'dall'alto' di

---

<sup>5</sup> Per esempio, rendendoci attenti al contesto e alla realtà sociale, così come ai temi morali.

<sup>6</sup> Sull'autocritica cfr. anche E. MOLTSMANN-WENDEL, *A Land Flowing with Milk and Honey*, pp. 163-164.

<sup>7</sup> R. AUBERT (ed), *La storia della Chiesa come autocomprendimento*.

<sup>8</sup> A. WEILER, *Editoriale*, p. 17.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

cui si è molto parlato. Ma non è solo questo il tema in questione. Anche se ci siamo necessariamente impegnati in un'analisi di tipo conflittuale, per poter avanzare verso la via del dialogo, la maggior parte di quest'opera è interessata a un'ecclesiologia costruttiva, visto che, continua Weiler, un'altra tematica fondamentale è connessa alle seguenti domande:

«Qual è dunque questa Chiesa del cui *Selbstverständnis* si parla qui? Chi o che cosa si comprende? Esiste una Chiesa al di sopra delle Chiese, dei gruppi ecclesiastici e dei singoli fedeli? Una Chiesa che come totalità può comprendersi ed esprimersi in modo tale che in quell'espressione di sé tutti i membri si riconoscano, la possano sottoscrivere e renderla così autocomprensione valida? Se è così, che cosa o chi è, dunque, l'organo che formula tale autocomprensione, tale espressione di sé? Il papa, il Concilio, la comunità orante, i teologi ...? Anche a questa domanda è possibile una risposta diversa, sia da parte storica che da parte teologica».<sup>11</sup>

Secondo Weiler il lavoro dello storico finisce nel momento in cui si sono rintracciate e registrate le varie manifestazioni dell'autocomprensione della Chiesa «nell'ecclesiologia, nella preghiera e nella pietà, nell'agire della Chiesa su tutti i piani della vita umana».<sup>12</sup> Tale metodo procedurale comparativo permette di discernere ciò che rimane costante e permanente nell'evolversi della Chiesa.<sup>13</sup> Eppure, nuovamente, sbaglierebbe chi ritenesse imminente o a portata di mano una spiegazione definitiva e ormai fissata. Nello stesso volume di Aubert, una raccolta di indagini condotte da numerosi studiosi, ciò che risulta evidente è «la pluralità, sia diacronica che sincronica, dell'autocomprensione della Chiesa, e anche la diversità di livelli nei quali si realizza tale autocomprensione».<sup>14</sup> Le nostre analisi sull'interrelazione tra ecclesiologia ed epoca postmoderna, sull'impatto e sulle sfide poste al pensiero ecclesiologico da parte della nostra situazione postmoderna, ci hanno condotto a tale conclusione.

Ma che forma assumerebbe una soluzione analoga a quella proposta dall'etica delle virtù? Allo stesso modo in cui, in quel contesto, le virtù proprie dell'animo, gli atteggiamenti morali, (preferiti all'enfasi sulle norme e sulle conseguenze) venivano raccomandate per la fondazione di un orizzonte etico più flessibile

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 21-22. Ciò è stato illustrato nella Parte terza di questo volume.

e adattabile, così dovremmo cercare di sviluppare un'ecclesiologia orientata alla virtù (o addirittura al carattere). In tal modo le nostre considerazioni sull'essere e sull'agire della Chiesa vanno di pari passo, come sempre dovrebbe essere.<sup>15</sup>

Un'ecclesiologia di questo tipo renderebbe la Chiesa più capace di confrontarsi con la 'cultura della morte' e con il pericolo di forme distruttive di relativismo, avvertite nel nostro tempo. E sarebbe in grado di farlo perché una simile ecclesiologia risulterebbe meno rigida, meno imposta, meno estranea a certe culture e a certi contesti: essa, infatti, troverebbe il suo fondamento nell'impegno basilare di indirizzare l'individuo e la comunità verso il bene e quindi verso Dio (e viceversa). Questa prospettiva non ha nulla in comune con le ecclesiologie impostate su un'inalterabile uniformità, su una concezione autoritaria e su assoluti ben definiti sul piano dell'ortodossia, oltre che su una concezione restrittiva nei confronti della ricerca teologica. La nostra preoccupazione, quindi, non riguarda solamente o principalmente gli obiettivi che la Chiesa debba portare avanti o le norme e le regole che i fedeli sono tenuti a rispettare, bensì il tipo di comunità che la Chiesa dovrebbe essere. Come dovremmo vivere, in quanto cristiani che si trovano nel mondo d'oggi?

Ciò non sembra corrispondere, comunque, al tentativo compiuto da Stanley Hauerwas di incorporare l'etica delle virtù all'interno del suo pensiero ecclesiologico. Sono dell'opinione, invece, che Hauerwas sia caduto in un grave errore in questa sua interpretazione della natura dell'etica delle virtù. Se così non fosse, la sua ecclesiologia non si sarebbe trasformata in quel concetto neoesclusivistico e gretto espresso dal termine '*resident aliens*' ('stranieri residenti'), che caratterizza il suo pensiero recente (e di nuovo qui possono essere illuminanti alcune analogie con il contesto cattolico). Ovviamente esiste tutto un filone di pensiero e molti scritti che tentano di mediare le preoccupazioni del cristianesimo con le acquisizioni dell'etica delle virtù. Il mio obiettivo, in parte diverso, è quello di offrire un'analisi di come si potrebbero integrare certi contributi dell'etica della virtù nei dibattiti riguardanti specificamente la visione ecclesiologica della Chiesa cattolica nel momento in cui quest'ultima affronta le sfide della postmodernità. Sarebbe auspicabile che il vangelo della vita fosse già di per sé una

---

<sup>15</sup> La lettura dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, specialmente del libro II, offre ottimi spunti anche per la nostra riflessione ecclesiologica.

modalità radicale e applicabile di esprimere un'etica delle virtù. E questa prospettiva coinvolge sia gli atteggiamenti individuali che la dimensione comunitaria.

Coloro che non avessero familiarità con la ripresa del dibattito circa la 'teoria' delle virtù, troveranno qui una breve sintesi della questione. Gli altri possono passare direttamente alla sezione successiva.

### 3. *Virtù riattivate*<sup>16</sup>

Cosa dire, allora, delle virtù? Perché la recente riscoperta e il conseguente dibattito sulle virtù, soprattutto nell'ambito della filosofia morale, dovrebbero contribuire a rinnovare l'ecclesiologia delle comunità? Come si potrebbe affrontare le questioni che oggi affliggono molte comunità cristiane in modo da promuovere una più ampia visione pastorale, rinviorendo la comunità stessa?

#### a. «Dopo la virtù» e oltre

Come indicato, 'etica delle virtù' è il nome dato al rinnovato interesse nei confronti delle virtù. Il fenomeno comincia dalla seconda metà del ventesimo secolo, con l'obiettivo di dare nuova identità alla filosofia morale. All'interno di questo ambito vi sono molte e complesse diversificazioni. Non potendo presentare un quadro completo, e operando una qualche generalizzazione, desidero qui illustrare la natura dell'etica delle virtù riferendomi al suo principale e ormai classico 'progenitore', la cui opera, in riferimento al recupero della teoria delle virtù, lo collocò tra i maggiori teorici di fine Novecento: stiamo parlando del già citato Alasdair MacIntyre.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Per un'introduzione al tema cfr. R. CRISP - M. SLOTE (edd), *Virtue ethics*. La letteratura sull'argomento è già vastissima. Solo per segnalare alcuni testi significativi cfr. J. PORTER, *The Recovery of Virtue*, e *Virtue Ethics*; G. PENCE, *Virtue Theory*; J. KEENAN, *What is Virtue Ethics*, e *Moral Wisdom*. Su MacIntyre e *Dopo la virtù* cfr. anche J. HORTON - S. MENDUS (edd), *After MacIntyre*; I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, e *Metaphysics as a Guide to Morals*; P. FOOT, *Virtù e vizi*; R. TAYLOR, *Good and Evil*; M. ANTONACCIO - W. SCHWEIKER (edd), *Iris Murdoch*; D. STATMAN, *Virtue Ethics*; R. CRISP (ed), *How Should One Live?*; K. FLANAGAN - P. JUPP, *Virtue Ethics and Sociology*.

<sup>17</sup> Ci riferiamo a MacIntyre considerandolo come figura rappresentativa e paradigmatica, non tanto cercando di sostenere tutti i singoli elementi specifici della sua opera maggiore o dei suoi lavori successivi. Qui non possiamo compiere un'analisi dettagliata e

Abbiamo osservato come in *Dopo la virtù*, opera ormai classica in quest'area disciplinare, MacIntyre sostenga che l'epoca moderna, specialmente dopo la rivoluzione culturale e filosofica conosciuta come Illuminismo, in ambito etico si sia rivolta al passato, tornando a un approccio molto più antico. Questo metodo, egli afferma, può essere fatto risalire al pensiero del filosofo greco Aristotele. Secondo la tesi di MacIntyre, fino al sorgere dell'era moderna quella aristotelica fu tra le scuole più influenti nel campo della teoria morale. Di nuovo, per gli eventuali neofiti della problematica, ecco un breve *excursus* conoscitivo.

## b. Le virtù

Aristotele considera l'etica come una branca della scienza sociale o politica, che ha per oggetto lo studio di ciò che è buono per gli esseri umani sia a livello individuale che sociale. La sua etica può essere definita teleologica perché si interessa dei fini o degli obiettivi generali dell'umanità (*telos* in greco significa 'fine', 'scopo'). Aristotele crede che la natura non generi nulla senza uno scopo e prosegue affermando che il fine di ogni realtà esistente è di realizzare compiutamente la propria intrinseca natura.

Aristotele pensa che, per vivere una 'vita buona', dovremmo puntare sempre all'eccellenza – 'realizzando quanto più possibile il nostro compito o fine'. La parola greca per 'eccellenza' è *arête*, in latino *virtus*. Perciò virtù significa eccellenza, cioè la piena realizzazione di una particolare cosa o persona. Aristotele crede che lo scopo finale dell'essere umano sia la felicità, non però in un senso edonistico oppure utilitaristico. Egli considera felice un'esistenza fatta di azioni compiute secondo ragione. Con ciò egli intende dire questo: dobbiamo fare in modo che la nostra vita e le nostre azioni siano in sintonia con le virtù intellettuali e decisionali: un'ecce-

---

critica di tutti i suoi scritti. Occorre, però, ricordare che i suoi critici gli hanno contestato diverse fluttuazioni, alcune sfumature e ambiguità, talvolta ripensamenti contraddittori. La sua mutata concezione di tradizione, l'aver ammesso di aver imparato dalle critiche, l'aver rivisto aspetti essenziali del suo pensiero sono elementi che andrebbero valutati attentamente: non è, però, questo lo spazio opportuno. Ci limitiamo, quindi, al nostro interesse ecclesiologico, concentrandoci sugli aspetti fondamentali di *Dopo la virtù*, tralasciando le fasi successive del pensiero di MacIntyre. Qui non si tratta, comunque, di considerare questo autore come l'unico capace di contribuire allo sviluppo delle virtù ecclesiali, del dialogo e della comunione. Altri autori offrono piste altrettanto utili in tal senso. La scelta di approfondire la ricerca su MacIntyre si giustifica per gli evidenti parallelismi che la sua opera può offrire per i nostri interessi ecclesiologici.

lenza armonica, insieme teoretica ('scientifica') e morale (pratica). Secondo Aristotele la virtù più alta, la migliore eccellenza in assoluto, consiste nella pura sapienza teoretica. Tuttavia egli espone anche una teoria delle altre virtù morali, da lui ritenute l'organo razionale che controlla i nostri desideri. Le virtù morali non vanno mai inculcate a nessuno: devono essere scelte volontariamente. Nel pensiero aristotelico gli esseri umani all'inizio apprendono le virtù attraverso l'educazione, vale a dire tramite direttive e comandi; più però essi le praticano, tanto più le considerano come la giusta cosa da fare: le virtù diventano per loro attitudini abituali.

Così per Aristotele le virtù sarebbero una via di mezzo, un punto mediano tra desiderio eccessivo e desiderio deficitario, tra il desiderare troppo e il desiderare troppo poco. L'avarizia, ad esempio, è un desiderio deficitario, mentre la prodigalità è un desiderio eccessivo. La virtù che sta nel mezzo tra questi due estremi è la generosità: il generoso non è così libero da elargire tutti i suoi beni, giungendo addirittura al fallimento, ma nemmeno così avaro da divenire egocentrico. Queste vie di mezzo non possono mai venir stabilite in modo universale e assoluto. Esse sono sempre relative al singolo (o a una data comunità).

Perciò quello che può essere generosità per un miliardario (Paul Getty jr., per esempio) non è lo stesso tipo di generosità di un senzatetto dei quartieri di Liverpool che condivide il cibo con un altro suo compagno. Altre importanti virtù per Aristotele sono la temperanza, la liberalità, la magnificenza, il buonumore, e perfino l'orgoglio. Nel seguente passaggio possiamo forse cogliere una definizione chiave di virtù:

«La virtù, dunque, è una disposizione concernente la scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi, determinata in base ad un criterio, e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio. Medietà tra due vizi, tra quello per eccesso e quello per difetto; e inoltre è medietà per il fatto che alcuni vizi restano al di sotto e altri stanno al di sopra di ciò che è doveroso, sia nelle passioni sia nelle azioni, mentre la virtù trova e sceglie il mezzo. Perciò, secondo la sostanza e secondo la definizione che ne esprime l'essenza, la virtù è una medietà, mentre dal punto di vista dell'ottimo e del bene è un culmine».<sup>18</sup>

Ciò non vuol dire che vi sia un accordo universale circa le virtù, e nemmeno che alcune virtù siano più desiderabili. Platone,

---

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6.

il maestro di Aristotele, parlava di quattro virtù cardinali (vale a dire la temperanza, il coraggio, la prudenza, la giustizia). Tommaso d'Aquino, che inserì molte delle intuizioni chiave di Aristotele nella teologia cristiana, fornì una dettagliata interpretazione delle tre virtù teologali (da Dio concesse): fede, speranza e carità-amore (*caritas*), definendo inoltre l'umiltà come una sorta di virtù maestra.<sup>19</sup>

Aristotele elaborò le sue teorie nell'*Etica Nicomachea* (chiamata così dal nome di suo figlio, Nicomaco). In quest'opera Aristotele formula la celebre affermazione secondo cui l'uomo è un essere sociale.<sup>20</sup> Ne consegue la sua convinzione che l'amicizia sia uno dei bisogni primari dell'esistenza umana. Inoltre, secondo la tesi che individua nella virtù una via di mezzo tra eccesso e difetto, egli sottolinea l'importanza dell'amicizia come elemento capace di riconciliare l'amore di sé con l'amore dell'altro, e ciò comporta il vedere gli altri come altri se stessi, trattandoli di conseguenza secondo tale punto di vista.<sup>21</sup> Così l'ideale di vita per Aristotele risiede nella contemplazione, assieme all'aspirazione all'immortalità. Egli percepisce che l'autentica contemplazione conduce oltre la normale condizione umana. La sua idea di 'umano' come essere sociale e politico si fonda sulla sua convinzione che il nostro linguaggio ci unisca nel cercare di costruire insieme una comunità, una *polis*. La *polis* è una comunità che ricerca il raggiungimento della vita buona per tutti i suoi membri.

Ovviamente, come abbiamo notato, una moltitudine di teologi, e tra questi forse Tommaso d'Aquino specialmente e in modo fondamentale, hanno utilizzato il pensiero etico di Aristotele nelle loro opere, considerandolo un utile strumento per discernere e spiegare la via cristiana per giungere a Dio, sia dal punto di vista individuale che comunitario. E l'etica delle virtù, come è stata oggetto negli ultimi decenni di un grande dibattito tra i filosofi morali laici, allo stesso modo ha saputo stimolare l'immaginazione dei recenti studiosi di etica cristiana e dei teologi morali moderni e contemporanei.<sup>22</sup> Forse uno dei più celebri studiosi cristiani di

---

<sup>19</sup> Abbiamo incontrato queste quattro virtù, vedendone la rilevanza ecclesiologica, in vari passaggi di questo volume.

<sup>20</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII. L'affermazione più famosa si trova però in ARISTOTELE, *Politica*, I, 2.

<sup>21</sup> Ciò di nuovo riafferma la necessità del dialogo per la comunione.

<sup>22</sup> Forse ironicamente, lo stesso MacIntyre ha colto parecchie relazioni tra la tradizione morale cristiana e l'etica delle virtù. Ciò non ha impedito la pubblicazione di molte



etica che ultimamente ha riscoperto l'etica delle virtù è il metodista episcopaliano Stanley Hauerwas. Come indicato all'inizio, io non condivido l'impostazione con cui Hauerwas si appropria dell'etica delle virtù, e le sue conseguenti applicazioni. E desidero spiegare il motivo per cui Hauerwas e coloro che condividono il suo approccio potrebbero essere considerati poco avveduti nel loro tentativo di utilizzare la teoria delle virtù nel contesto ecclesiologico.

#### 4. *'L'appropriazione indebita' dell'etica delle virtù al servizio dell'ecclesiologia neoesclusivista*

In un breve *excursus* per prima cosa offriremo una sintesi della visione ecclesiale di uno degli esponenti più influenti della corrente che cerca di valorizzare l'etica delle virtù per la morale cristiana e il dibattito ecclesiale, ossia Stanley Hauerwas,<sup>23</sup> seguita da una breve descrizione di come egli si sia appropriato di tale teoria e di come l'abbia utilizzata. Pochi cristiani si troverebbero in disaccordo con lui sulla maggior parte di ciò che egli afferma nelle sue innumerevoli pubblicazioni. Questo vale pure per l'etica cristiana in generale e l'etica delle virtù in particolare. Così, ad esempio, visti i ragionamenti condotti in queste pagine, io stesso non posso che condividere il pensiero di Hauerwas quando scrive che

«le affermazioni dei cristiani sulla realtà delle cose implicano convinzioni su come noi siamo (o dovremmo essere) se fossimo capaci di vedere le cose per quello che sono».<sup>24</sup>

Comunque, io esprimerei gli stessi concetti in maniera meno perentoria: noi ci sforziamo di discernere la verità sul 'modo di

---

opere di studiosi cristiani con titoli in cui comparivano espressioni come 'prospettive' o 'argomentazioni cristiane' 'per l'etica delle virtù'.

<sup>23</sup> Sebbene nel cap. primo, Parte seconda, abbiamo accennato alla visione ecclesiologica di Hauerwas in relazione al sorgere di un neoesclusivismo transconfessionale, questo libro ha rivolto gran parte della sua attenzione ai dibattiti che riguardano il contesto contemporaneo cattolico.

<sup>24</sup> S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 90. L'idea, come Hauerwas stesso ammetterebbe, è presa in prestito da Iris Murdoch, la quale a sua volta la ricava da G.E.M. Anscombe. Questi riconosce di essere debitore nei confronti di Wittgenstein, l'unico della lista a non riconoscere la sua fonte, ovvero Schopenhauer. Quest'ultimo giunge a tale intuizione grazie alla riflessione sulle tradizioni morali dei vari mondi religiosi, oltre che sul pensiero di Aristotele. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*. Hauerwas, visto l'argomento della sua dissertazione dottorale, sembrerebbe avere più familiarità di Schopenhauer con le opere di quel grande 'eticista delle virtù' che fu Tommaso d'Aquino.

essere delle cose', così come proviamo, sempre in maniera imperfetta, a discernere la verità su 'come le cose dovrebbero essere'. Arne Rasmusson offre questa prospettiva:

«Questa non è solo una questione teoretica. Le nostre descrizioni sono strettamente correlate al tipo di vita che conduciamo. La domanda chiave è, allora: 'che tipo di comunità dovremmo essere?'. La risposta a questa domanda ne apre un'altra: 'che cosa dovremmo fare?'».<sup>25</sup>

Tuttavia Hauerwas, teologicamente, ecclesiologicamente, e quindi eticamente, si allontana da queste valutazioni quando, sviluppando le sue riflessioni sul carattere 'narrativo' della comunità cristiana, arriva a concludere:

«La veridicità delle convinzioni cristiane può essere sperimentata solamente riconoscendo un fatto in esse implicito: la natura del mondo è tale per cui risulta necessaria la formazione di un popolo che nettamente si differenzi rispetto al mondo stesso».<sup>26</sup>

Talvolta, e Hauerwas non è l'unico teologo a cadere in questo errore, le sue conclusioni sembrano ostentare una certezza in realtà prematura. E ancora, il fatto che la natura del mondo richieda la formazione di un popolo (vale a dire di una comunità) – non implica necessariamente che questa comunità debba essere 'nettamente differenziata' rispetto al mondo. Qui sembra, infatti, che Hauerwas offra prospettive difficilmente conciliabili tra loro. E in effetti egli continua con un'affermazione che va in senso contrario alla tendenza esclusivista: «Non è compito della Chiesa negare l'effettiva molteplicità delle storie presenti nel mondo, oppure costringere queste molteplici storie all'interno di un'armonia artificiale»,<sup>27</sup> seguita subito dopo da asserzioni tipicamente esclusiviste, più consone alla sua visione ecclesiale: «Invece, il compito della Chiesa consiste nell'essere fedele alla storia di Dio che rende com-

---

<sup>25</sup> A. RASMUSSON, *Ecclesiology and Ethics*, p. 185. In questo capitolo si sostiene che pure il procedimento inverso sia possibile, anzi oggi primario rispetto all'altro: cfr. pure *supra*, Parte terza, cap. terzo.

<sup>26</sup> S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 91. Altre sue opere significative (ma non è possibile un elenco esaustivo), sono *Character and the Christian Life*; *Vision and Virtue*; *The Peaceable Kingdom*; *Christian Existence Today*; *Resident Aliens* (con W.H. WILLIMON); *After Christendom*; *In Good Company*; *Where Resident Aliens Live* (con W.H. WILLIMON); *Christians among the Virtues* (con Ch. PINCHES); *Sanctify Them in the Truth*; *A Better Hope*; *With the Grain of the Universe*.

<sup>27</sup> S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 91.

prensibile la natura divisa del mondo».<sup>28</sup> La mia preoccupazione riguarda ciò che tali opinioni comportano per la comprensione della dottrina della creazione qui presente, per non parlare del binomio natura-grazia, il quale sembra più frainteso e travisato nell'odierna teologia cristiana<sup>29</sup> rispetto a quanto non sia in realtà fedelmente afferrato e vissuto.<sup>30</sup>

Continuando l'analisi di questo testo di Hauerwas, notiamo come il suo pensiero ecclesiologico divenga ancor più esclusivista, semmai con una sfumatura ancor più esplicita rispetto alla sua precedente dichiarazione:

«L'esistenza della Chiesa, quindi, non è un fatto accidentale o contingente che possa essere ignorato in relazione alla verità delle convinzioni cristiane. La Chiesa e l'etica sociale che risulta dal suo essere separata [dal mondo] sono elementi essenziali per giustificare il fatto che i cristiani considerino vere le proprie convinzioni».<sup>31</sup>

Anche se Hauerwas riconosce che il mondo è una creazione di Dio, egli sminuisce il significato di tale riconoscimento sostenendo che la Chiesa, nonostante i suoi errori, sia tuttavia «l'anticipazione del regno di Dio», e che il suo compito sia quello di aiutare i cristiani a pensare e a vivere secondo una logica riparatrice, ben separati dal mondo peccaminoso.<sup>32</sup> Egli insiste nell'affermare di non essere un 'tribalista' e di non volere che i cristiani si ritirino in

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cfr. il precedente dibattito, *supra*, Parte prima, cap. secondo, e Parte seconda, cap. primo.

<sup>30</sup> Per il dibattito sull'opera di Hauerwas si veda R. JENSON, *The Hauerwas Project*; S. HAUERWAS - W.H. WILLIMON, *Why Resident Aliens Struck a Chord*; A. RASMUSSEN, *The Church as Polis*, e *Ecclesiology and Ethics*; S. WELLS, *Transforming Fate Into Destiny*; E. KATONGOLE, *Beyond Universal Reason*; J. STOUT, *Virtue and the Way of the World*; F. KIRKPATRICK, *The Ethics of Community*, in particolare pp. 106-112; S.H. WEBB, *The Very American Stanley Hauerwas*; M.J. QUIRK, *Stanley Hauerwas: an Interview*, pp. 4 ss.; R. RENO, *Stanley Hauerwas*; J.B. THOMPSON, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas*. La peculiare e idiosincratca modalità con cui i cristiani dovrebbero impegnarsi nel discorso morale (visto che Hauerwas rifiuta l'espressione 'etica cristiana') è ben visibile nell'articolazione del volume di S. HAUERWAS - S. WELLS, *The Blackwell Companion to Christian Ethics*.

<sup>31</sup> S. HAUERWAS, *A Community of Character*, pp. 91-92. Se dobbiamo parlare di 'elementi essenziali', allora le tendenze separatiste non possono avere diritto di cittadinanza tra le aspirazioni della Chiesa cristiana e dei suoi appartenenti. La vera 'alienazione' oggi è quella nei confronti della comunione con Dio. Quindi il problema non è affatto il mondo in quanto tale, ma il nostro modo di vivere nel mondo, e soprattutto i nostri fallimenti come cristiani. La 'storia' cristiana dimostra il fatto che noi continuamente cadiamo e ripetutamente falliamo nei nostri tentativi di vivere più in comunione con Dio: da qui la necessità dell'Incarnazione.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 92.

un 'ghetto religioso',<sup>33</sup> eppure la sua proposta sembrerebbe andare proprio in questa direzione, soprattutto quando la sposa alla più rigida posizione anti-mondana propria di alcuni recenti esponenti dell'ortodossia radicale.

Hauerwas afferma, assolutamente non in modo ironico, che il mondo «non conosce Dio».<sup>34</sup> Ma una teoria e una prassi ecclesiale non settarie, prive dell'ansia separatista che tende alla divisione, potrebbero davvero oscurare in qualche modo la concezione che i cristiani hanno di Dio e deviarli dal loro vivere la vera comunione che testimonia la fondamentale natura di Dio che è amore?

Hauerwas si affanna a difendere il ruolo della Chiesa contro le potenze 'del mondo', ma la sua ecclesiologia idealistica non solo è un esempio di monofisismo ecclesiologico, ma allo stesso tempo si lascia sfuggire il fatto che, nonostante tutte le possibili manipolazioni concettuali o linguistiche del termine 'costantinismo', la Chiesa rimane 'una' potenza terrena che continua a cader preda delle tentazioni delle potenze terrene. Visto la sua poca considerazione nei confronti delle teorie ermeneutiche in generale (in quanto contrarie all'enfasi che lui attribuisce all'approccio narrativo),<sup>35</sup> io desidero invece ricordare che la Chiesa deve essere una comunità ermeneutica, esperta nel discernere i segni dei tempi: l'ermeneutica è per la Chiesa una vera e propria vocazione, e ciò non è mai stato così vero come ai giorni nostri.<sup>36</sup>

Ma perché questo libro, che si interessa prevalentemente (sebbene non esclusivamente) del dibattito interno al cattolicesimo, dedica tanto spazio a un non cattolico? La prima ragione, come indicato nei precedenti capitoli, sta nel fatto che Hauerwas sia più vicino alla impostazione di alcune contemporanee correnti ecclesio-logiche e morali cattoliche rispetto a molte altre prospettive e stili ecclesiali sempre appartenenti al cattolicesimo.<sup>37</sup> In secondo luogo,

---

<sup>33</sup> *Ibidem*. Si veda anche l'introduzione e il primo capitolo di S. HAUERWAS, *After Christendom*, pp. 1-22, e i capitoli 1 e 2 di S. HAUERWAS - W.H. WILLIMON, *Where Resident Aliens Live*.

<sup>34</sup> S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 93.

<sup>35</sup> S. HAUERWAS, *Christian Existence Today*, p. 55.

<sup>36</sup> Su questo condivido l'impostazione di teologi come David Tracy, Lewis Mudge, Werner Jeanrond e Simone Sinn, la cui opera ho presentato in G. MANNION, *Hermeneutical Investigations*.

<sup>37</sup> Alcuni potrebbero avvertire come esagerato o inverosimile questo accomunare taluni rappresentanti della Chiesa cattolica ufficiale e figure come Hauerwas, Milbank e alcuni esponenti dell'ortodossia radicale. Eppure non è così. Lo stesso Hauerwas ha fornito ampie prove di tale vicinanza, quando di recente ha rivendicato una sorta di improbabile

Hauerwas è uno dei più importanti studiosi degli ultimi decenni ad aver tentato l'adozione delle intuizioni proprie dell'etica delle virtù dal punto di vista sia morale che ecclesiologico. Su questo punto va evitato qualsiasi malinteso. Difendendo l'utilità dell'etica delle virtù per l'odierna ecclesiologia non intendo minimamente condividere gli elementi esclusivisti della prospettiva di Hauerwas, né sul piano ecclesiologico né su quello più propriamente etico. Spero che dalla lettura dei capitoli precedenti e delle pagine che seguono il lettore possa cogliere chiaramente la mia contrarietà rispetto alla sua impostazione.

Ma se abbiamo sollevato delle preoccupazioni per certe sottolineature della visione ecclesiologica di Hauerwas, che dire del suo utilizzo dell'etica delle virtù, più specificamente in rapporto a questo saggio e al nostro più ampio obiettivo di giungere a riflessioni positive, capaci di generare una 'ecclesiologia delle virtù' per i nostri giorni? Non potendo qui offrire una dettagliata ed esaustiva valutazione di ogni aspetto della storia, dei meriti e dei difetti dell'etica delle virtù, ci limitiamo a citare un breve brano di Robin Gill, in cui se ne coglie l'importanza per il pensiero e la prassi ecclesiale e quindi anche per la nostra discussione:

«La particolare visione dell'etica delle virtù, importante soprattutto per uno studio sui fedeli e l'etica cristiana, afferma che la vita morale è modellata dalle comunità particolari a dispetto delle loro reali fragilità e ambiguità. Mentre vi è stata la tendenza in filosofia morale a focalizzare l'attenzione sull'atto decisionale etico come se l'individuo potesse agire esclusivamente sulla base della ragione autonoma, l'etica delle virtù è per sua natura più distintamente sociologica ... [cioè] le nozioni morali si generano a livello sociale e – anche quando i membri della comunità non lo comprendono – il loro mantenimento dipende dalle comunità specifiche».<sup>38</sup>

Va tenuta presente soprattutto quest'ultima affermazione, dove potremmo tranquillamente sostituire 'nozioni morali' con 'nozioni

---

alleanza con il cardinal Francis George, arcivescovo di Chicago. Hauerwas fu particolarmente colpito da un discorso che il cardinale tenne presso la Library of Congress, dal titolo «Il cristianesimo cattolico e il millennio». Essi sono in realtà una coppia meno strana di quello che si potrebbe pensare. Questo si può affermare perché Hauerwas crede che George offra una prospettiva neoesclusivista, chiusa e isolazionista, simile alla sua. Ciò in qualche modo lo difenderebbe dall'accusa di essere un 'fideista settario e tribale', cfr. S. HAUERWAS, *A Better Hope*, p. 10. Hauerwas sostiene che il suo libro non sarebbe altro che una 'nota a piè di pagina' del discorso di George; ma in tutto questo sembra sfuggirgli l'ironia del fatto che le loro argomentazioni finiscono solo per generare e sostenere l'impressione che davvero vi sia una definitiva separazione tra natura e grazia.

<sup>38</sup> R. GILL, *Churchgoing and Christian Ethics*, p. 26.

ecclesiali'. In tal modo vorrei riassumere il grande valore dell'etica delle virtù: è un tipo di teoria etica che ci insegna come l'etica abbia una storia, assieme al fatto che essa sia fondamentalmente connessa alle comunità, le quali allo stesso modo possiedono la loro propria 'storia', le loro narrazioni e i loro racconti, con le preoccupazioni e i timori del passato, del presente e del futuro. L'etica delle virtù mette in primo piano quale tipo di persona dovremmo cercare di essere e quale tipo di comunità dovremmo cercare di edificare<sup>39</sup> (non si sta sostenendo, ovviamente, che altre teorie etiche siano irrilevanti o non utilizzate in ambito ecclesiale).<sup>40</sup>

Tuttavia l'etica delle virtù ha bisogno di essere applicata con attenzione e coerenza, come qualsiasi altro 'metodo' etico. Dal momento che in etica nessuna teoria (o metodologia) è mai veramente neutrale e svincolata da un contesto, è sempre opportuno saper 'leggere tra le righe' e cercare ogni possibile 'agenda' specifica quando osserviamo l'applicazione delle varie teorie etiche; ciò è particolarmente necessario per l'etica delle virtù degli ultimi decenni. Nelle sue varie opere il teologo e sociologo Gill ha recentemente criticato i cristiani, in modo particolare i teologi e i filosofi morali, per il tipo di risposta da essi offerta alla postmodernità: la critica riguarda il carattere ideale (se non idealistico) di tali tentativi, incapaci di tener conto della reale situazione della comunità cristiana. Egli considera l'opera di pensatori come Hauerwas particolarmente rappresentativa di tale tendenza.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Come l'etica delle virtù si è rivelata importante per la sociologia, quindi per la comprensione e la promozione delle comunità, allo stesso modo possiamo coglierne la rilevanza per l'ecclesiologia: oltretutto, prospettive ecclesiali che evitassero o solo rimanessero ai margini delle scienze sociali odierne in una sorta di mondo separato sarebbero probabilmente inadatte per una declinazione dell'etica delle virtù in campo ecclesiologico, visto che l'etica delle virtù contemporanea deve molto al suo legame con le scienze sociali. Spesso qualcuno dimentica che Alasdair MacIntyre, all'inizio della sua carriera, lavorò come docente di sociologia. Cfr. K. FLANAGAN - P. JUPP, *Virtue Ethics and Sociology*. Anche Flanagan è un esperto di sociologia della religione.

<sup>40</sup> Molte di queste teorie si ritrovano nella tradizione morale cristiana, spesso vicine fra loro (perfino quando utilizzano metodologie tra loro in conflitto).

<sup>41</sup> Rusty Reno offre una breve valutazione del primo Hauerwas in rapporto alle virtù: Hauerwas «vuole che si utilizzi il 'carattere', e non il 'controllo', come 'metafora centrale' ... Il carattere è la base per la 'continuità' e 'integrità' di una persona soggetta ad un potere che produce un cambiamento reale e durevole. La virtù segnala le qualità del carattere che determinano una continuità e integrità delle vite che cambiano in meglio. Il vizio segnala la qualità delle vite che cambiano in peggio (perciò distruggendosi) ... Egli vuole comprendere le particolari modalità in cui le esistenze dei cristiani raggiungono consistenza e stabilità. È ansioso di spiegare come tale solida qualità si opponga e resista alle potenze mondane

Gill critica principalmente coloro che vorrebbero appropriarsi di una forma di 'etica delle virtù' per giustificare il loro pensiero morale ed ecclesiologico.

Si potrebbe così pensare che parte del problema di Stanley Hauerwas e di coloro che condividono la sua impostazione stia nel fatto che l'ecclesiologia da loro proposta risulta essere troppo carente e sfacciatamente isolazionista, perché riesca a rispondere in modo minimamente adeguato alle sfide della postmodernità. E questo accade proprio perché si tratta di un'ecclesiologia fondata su di una concezione 'idealizzata' di Chiesa. Scrive ancora Gill: «Comunità idealizzate mal si adattano ad un'etica delle virtù, sia cristiana che secolare».<sup>42</sup> Infatti, come cerca di dimostrare la ricerca di Gill, né il metodo né le conclusioni che scaturiscono da tale approccio resistono nel momento in cui si confrontano con i dati e le evidenze della sociologia. Egli qui vede all'opera un pregiudizio bifronte:

«Un lato del pregiudizio consiste nel prendere sul serio il concetto di comunità cristiane; dalla parte opposta, esso assume le sembianze di una radicale e profonda diffidenza nei confronti delle 'reali' comunità cristiane ... Le fragilità e le inadeguatezze degli stessi fedeli sono considerate come una cosa assolutamente ovvia. Il risultato è che molti teologi contemporanei coniugano un'alta e mirabile dottrina riguardante il culto ad una bassa considerazione nei confronti di coloro che lo praticano».<sup>43</sup>

Di nuovo vi sono impressionanti parallelismi con le nostre tematiche, rapportati al contesto cattolico: ad esempio, l'ultima frase di Gill potrebbe perfino descrivere adeguatamente alcuni aspetti della *Christifideles laici*, dell'*Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, pubblicata nel 1997, oppure lo stile di parecchi altri pronunciamenti ecclesiali ufficiali. L'analisi di Gill può essere particolarmente illuminante se applicata all'attuale Chiesa cattolica, specialmente pensando a molti atteggiamenti e iniziative promossi di recente. L'avvertimento di Gill contro 'visioni idealizzate' è molto pertinente per l'odierna Chiesa cattolica. E così ancora una volta si sperimenta il limite della nozione di 'ecclesiologia modellocentrica' imposta 'dall'alto'.

---

che dominano le nostre vite, e solo questo contrasto e questa resistenza forgiavano la realtà politica del carattere cristiano»; R. RENO, *Stanley Hauerwas*, pp. 305-306.

<sup>42</sup> R. GILL, *Churchgoing and Christian Ethics*, p. 13.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 31.

Hauerwas è criticato pure da Frank Kirkpatrick per il suo isolazionismo e per gli effetti negativi che esso può avere sulla costruzione di una comunità autentica, soprattutto in rapporto al suo dipendere da un modello di chiesa 'idealizzato' (e perciò inesistente). Kirkpatrick sostiene che «chiunque appartenga ad una Chiesa reale, del tutto diversa da quell'ideale propugnato da Hauerwas, sa che tale rappresentazione spesso risulta scorretta». <sup>44</sup> Ciò che Hauerwas sembra offrire, aggiungerei, è un 'puro' ideale, proprio l'opposto di una vera ecclesiologia di sostanza.

Eppure, riconosciamo il valore dell'etica delle virtù per il pensiero ecclesiologico ed etico, ma non nel modo proposto da Hauerwas, il quale tenta di sfruttarla per difendere la sua impostazione ecclesiologica. Sembra evidente, infatti, che egli potrebbe venir criticato perfino per la sua interpretazione della natura stessa dell'etica delle virtù. <sup>45</sup> Se così non fosse, la sua ecclesiologia non si sarebbe tramutata in quella nozione neoesclusivista e isolazionista riguardante i cristiani nella loro relazione alla società in generale, ossia quel concetto di 'stranieri residenti' che caratterizza specialmente la sua indagine recente. <sup>46</sup>

L'appropriazione indebita dell'etica delle virtù da parte di Hauerwas non ha delle implicazioni solo ecclesiologiche, ma anche metaetiche. Come hanno suggerito Jeffrey Stout, <sup>47</sup> Gill e molti altri, la versione hauerwasiana dell'etica delle virtù, insieme all'adozione, talvolta davvero incompatibile, delle teorie di altri come MacIntyre, Yoder e Milbank, appare non solo idiosincratICA, ma anche molto diversa da quella riscontrabile nei principali esponenti di tale teoria, siano essi classici, medievali, moderni, e oggi postmoderni. Ovviamente ci sono e ci devono essere differenti tipi di etica delle virtù, ma il modello offerto da Hauerwas può dimostrarsi controproducente, dal momento che contraddice ciò che la teoria delle virtù implica e cerca di promuovere veramente.

Una sintesi degli aspetti ecclesiali ed etici della nostra indagine, che aggiunga altri elementi di critica nei confronti di Hau-

---

<sup>44</sup> F. KIRKPATRICK, *The Ethics of Community*, pp. 109-110.

<sup>45</sup> Nell'uso che ne fa Hauerwas il concetto di virtù non appare come una via mediana tra carenza ed eccesso. I suoi scritti, come quelli di esponenti di altre forme di neoesclusivismo, spesso esprimono un'arroganza ecclesiale a livello preoccupante, un profondo senso di distacco dal mondo, e perfino sentimenti di avversione nei confronti della realtà terrena.

<sup>46</sup> Di nuovo credo che qui alcune analogie con la realtà cattolica possano essere illuminanti.

<sup>47</sup> J. STOUT, *Virtue and the Way of the World*.



erwas, di Milbank e di coloro che seguono la loro impostazione (compresi i loro corrispettivi esponenti cattolici), ci viene proposta da Lewis Mudge, soprattutto circa la dimensione specificamente ecclesiologica del loro pensiero. Mudge è preoccupato del fatto che tali tentativi di sottrarre la Chiesa a certi asservimenti culturali e politici si trasformino poi in 'pretese dei nostri tempi'<sup>48</sup> di stampo ugualmente culturale.

Se si sostiene che la Chiesa debba rimanere al di fuori dei sistemi morali e sociali del mondo contemporaneo, Mudge avanza una domanda provocatoria: «questo come dovrebbe funzionare?». <sup>49</sup>

La sua valutazione di tale prospettiva etico-ecclesiologica sfida la sua mancanza di realismo sociologico, nel momento in cui «Stanley Hauerwas e la sua scuola» parlano come se «la comunità fosse un ambiente culturale totalizzante, come se fosse possibile ricondurre l'intera storia del mondo all'interno della storia cristiana». <sup>50</sup> Essi sembrano convinti che il benessere storico del mondo dipenda in qualche modo da una «cristianizzazione culturale del mondo». <sup>51</sup> Mudge riconosce che questa «'cristianizzazione culturale' non sia una categoria propria di Hauerwas o di Milbank. Ma non si tratta forse di questo? Che altro potrebbe significare il fatto di aver riposto le nostre speranze esclusivamente su comunità guidate dalla prassi morale cristiana?». <sup>52</sup>

Nel suo studio comparativo Arne Rasmusson riassume la risposta di Mudge alla posizione hauerwasiana, la quale comporta che «... un'autentica politica sarà comprensibile solo nel quadro di un linguaggio compiutamente teologico che escluda i non credenti e i credenti di altre religioni». <sup>53</sup> Ma Mudge insiste pure nell'affermare che le rivendicazioni di Hauerwas circa la vita della comunità, e soprattutto la convinzione che la Chiesa stessa costituisca un 'ambiente culturale totalizzante', sono costruite sulle sabbie mobili,

---

<sup>48</sup> L. MUDGE, *The Church As Moral Community*, p. 77.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 151. Si veda anche A. RASMUSSEN, *Ecclesiology and Ethics*, p. 189.

<sup>52</sup> L. MUDGE, *The Church As Moral Community*, pp. 151-152. Per un'analisi dell'opera di Mudge si veda G. MANNION, *Hermeneutical Investigations*, e *What's in a Name?*. Ciò rimanda alla nostra discussione su J.-F. Lyotard in relazione all'odierna comprensione del magistero e al suo esercizio presentato nel cap. 14 della sua opera più famosa: «Questo 'orgoglio' significa che essi si identificano col sistema sociale concepito come una totalità alla ricerca di un propria unità il più performativa possibile»; J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, p. 115.

<sup>53</sup> A. RASMUSSEN, *Ecclesiology and Ethics*, p. 189.

visto che tali contesti totalizzanti «a mala pena esistono» in un mondo postmoderno:

«Un devoto membro dei Cavalieri di Colombo può benissimo essere anche un appassionato tifoso di baseball e pure un iscritto alla *Teamsters' Union*! I lettori di altre provenienze culturali potranno facilmente trovare degli esempi adatti alla loro realtà». <sup>54</sup>

E infatti questo è possibile, e a questo proposito le intuizioni di molte ricercatrici femministe e womaniste attestano la molteplicità dei 'mondi culturali' e la presenza delle varie identità che ciascuno di noi oggi si trova a vivere contemporaneamente.

Lo studio comparativo di Rasmusson sintetizza nel modo più chiaro possibile la posizione alternativa di Mudge:

«Anche i cristiani fanno parte di questo mondo secolare, e in modo molto più consistente di quanto tale linguaggio conceda. Oggi la maggior parte di noi 'vive in una molteplicità di ambienti culturali, occupandosi di svariate e differenti attività professionali e familiari, ciascuna con il proprio simbolismo, la propria logica, le proprie abitudini, e via di seguito. Il pluralismo fa parte della nostra personalità'. <sup>55</sup> Abitando molte culture differenziate, con confini permeabili, noi diveniamo 'persone multiple'. Così abbiamo bisogno di una guida per sostenere tale complessità, confidando che Dio sia all'opera non solo nella Chiesa, ma nella vita di ogni giorno. 'L'*ecclesiologia* disegna solo in parte lo scenario della vita dei credenti'. <sup>56</sup> Sotto il profilo teologico, Mudge parla di 'una trasfigurazione sacramentale della vita quotidiana' che 'genera la capacità di discernere come e dove lo Spirito Santo stia operando perché [i cristiani] lo riconoscano'. <sup>57</sup> È precisamente in questo processo che la comunità viene formata ...». <sup>58</sup>

Come Mudge, anch'io ugualmente sosterrai una concezione di cristianesimo che sia aperta al mondo, più preoccupata di riconoscere il mondo che di condannarlo. <sup>59</sup> E allo stesso tempo aderirei pure alla prospettiva di un'appartenenza dei cristiani, simultanea e multidimensionale, a diverse forme comunitarie, contro la concezione della vita cristiana espressa da Hauerwas con la nozione di 'stranieri residenti' e le visioni simili presenti in varie correnti

---

<sup>54</sup> L. MUDGE, *The Church As Moral Community*, p. 77.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>58</sup> A. RASMUSSEN, *Ecclesiology and Ethics*, p. 189.

<sup>59</sup> Cfr. G. MANNION, *What's in a Name?*, in cui si utilizza e si commenta ulteriormente l'opera di Mudge.

dell'ortodossia radicale e del cattolicesimo. E qui qualcuno potrebbe cogliere impressionanti analogie, mettendo a confronto reciproco una coppia alquanto singolare, ovvero John Milbank e Joseph Ratzinger.<sup>60</sup>

A questo punto torna in scena il tema del pluralismo o policentrismo: e su questo terreno si sfidano i sostenitori del neoesclusivismo e coloro che, invece, credono necessario riconoscere come un dato di realtà la nostra esistenza pluralista. Una simile opinione si trova nuovamente in Frank Kirkpatrick, il quale scrive:

«La difficoltà che trovo nei confronti di Hauerwas e della sua concezione settaria di Chiesa come comunità è che essa essenzialmente sottovaluta la portata del coinvolgimento di Dio nei confronti del mondo oltre i confini ecclesiali. Hauerwas, in modo assolutamente eccessivo, limita alla Chiesa e solo ad essa (dovunque e comunque egli la rintracci e la definisca come tale), il raggio d'azione di Dio operante nella storia. Egli coglie certo l'intenzione universale di Dio verso il mondo, e pure comprende il mondo come oggetto dell'amore di Dio e del servizio della Chiesa, ma non sa spingersi fino al punto di riconoscere che proprio il mondo, nelle sue varie forme, sta forse maggiormente attuando il progetto e le intenzioni di Dio rispetto a quanto la Chiesa stessa abbia fatto o sia (stata) in grado di comprendere».<sup>61</sup>

Alla fine del nostro libro ritorneremo su questa diversa opinione circa la presenza e l'azione di Dio nel mondo. Qui, però, occorre anche tener presente che molti critici dei pensatori neoesclusivistici trovano serie difficoltà non solo nei confronti delle loro affermazioni, sebbene certo questo sia il problema principale, ma pure a causa della modalità del loro linguaggio, il che aggrava una questione già molto problematica.<sup>62</sup>

In ultima analisi, il modo in cui Hauerwas adotta l'etica delle virtù, e lo stesso si può dire di altri approcci ecclesiologici, non assume lo stile immaginativo proprio dell'analogia, ma è invece caratterizzato da una tendenza dicotomica, talvolta ergendosi su assunti che sono il risultato di una sorta di pensiero binario e antitetico, e nulla di più. Come Gill mette in evidenza, i cristiani dispongono di una grande varietà di valori e di virtù perfino all'in-

---

<sup>60</sup> Si rimanda al significato che Joseph Ratzinger attribuisce alla situazione di una Chiesa che vive oggi una sorta di inedita 'cattività babilonese'.

<sup>61</sup> F. KIRKPATRICK, *The Ethics of Community*, p. 110.

<sup>62</sup> Hauerwas spesso dichiara che i suoi critici 'lo hanno completamente frainteso', e che egli non è affatto un 'fideista settario e tribale', eppure la sue affermazioni di difesa non sembrano convincenti, date le implicazioni della sua posizione.

terno di una stessa comunità, malgrado vi siano su molti argomenti alcune differenze tra i cristiani e la popolazione in cui essi vivono. Quindi vi è certo

«un tratto distintivo dei fedeli, reale e pur sempre relativo. Questo è esattamente lo scenario che Alasdair MacIntyre presenta in *Dopo la virtù*. A differenza della dicotomia ... tra la Chiesa e la società sempre più presente negli scritti di Stanley Hauerwas e di altri autori, MacIntyre evita di dipingere scenari idealizzati di Chiesa». <sup>63</sup>

La posizione neoesclusivista non si limita a esaltare 'la' tradizione; essa intende privilegiare, secondo una modalità tipicamente postmoderna, 'una' certa interpretazione di quella particolare tradizione. Eppure una virtù, per definizione, non può essere compresa in termini binari, come un aut-aut, ma solo in termini di mediazione. Ciò che Hauerwas offre ai suoi lettori, perciò, non è assolutamente la traduzione più feconda e l'applicazione ecclesiologica più appropriata dell'etica delle virtù. E ritengo, dopo il percorso svolto in tutto questo libro, che gli approcci del pensiero ecclesiologico 'ufficiale' contemporaneo presenti nella Chiesa cattolica non possano offrire molto di meglio. <sup>64</sup>

Una precisazione: non desidero approfittare di Hauerwas come di uno spauracchio. Sto solo mettendo in luce alcune analogie con ciò che negli ultimi decenni sta avvenendo in alcuni ambienti cattolici e con alcune prospettive sorte in tali contesti. Come nel capitolo primo, Parte prima, si tratta di discutere il pensiero ecclesiologico di studiosi come Hauerwas, vedendone alcune implicazioni indubbiamente preoccupanti. Ma un'altra fondamentale ragione che ci ha spinto a questa analisi risiede nel fatto che un certo numero di cattolici già concordano con tale prospettiva o ne sono stati convinti. Se così fosse, essi devono rendersi conto che proprio le stesse diffi-

---

<sup>63</sup> R. GILL, *Churchgoing and Christian Ethics*, pp. 197-198.

<sup>64</sup> Vi è perciò l'urgenza di apprendere un'importante lezione, vale a dire il fatto che nozioni ecclesiali come laicato e ministero abbiano una loro storia, alla pari delle nozioni morali. E questa lezione, naturalmente, prende avvio dai dibattiti metaetici sorti grazie al riemergere del discorso riguardante l'etica delle virtù. Inoltre, essi si sono sviluppati in comunità specifiche, e sono a esse correlati. Abbiamo bisogno di imparare la lezione autentica dell'etica delle virtù, e non di manipolarla in modo retorico. È triste riconoscere, invece, come molti fra coloro che di recente hanno tentato di appropriarsi della teoria delle virtù, in ambito cattolico o più in generale, mossi dai loro svariati interessi sembrano essersi accontentati della retorica delle 'virtù' senza prestare la dovuta attenzione alla realtà pluralista che molti teorici, in seguito al recupero moderno dell'etica delle virtù, hanno cercato di raffigurare.

coltà e il medesimo riduttivismo ecclesiologico esistono all'interno della comunità cattolica: anzi, l'emergere di tali fenomeni è ormai evidente da alcuni decenni a questa parte.

## 5. *Le 'soluzioni' di Alasdair MacIntyre ai problemi della modernità*

Che cosa propone, allora, lo stesso Alasdair MacIntyre in favore dell'etica e delle comunità di oggi? In *Dopo la virtù* egli sostiene che la modernità ha collettivamente dato vita a ciò che egli chiama 'il progetto illuminista'. Fornirà solo una breve sintesi di queste sue argomentazioni, oggi tanto influenti quanto spesso contestate.<sup>65</sup>

Egli è convinto che la lotta illuminista in difesa della ragione, dell'io e dell'autonomia (distaccati dal loro contesto storico e sociale) abbia dovunque danneggiato le comunità, con effetti negativi sulla moralità. Come indicato, il risultato di tutto ciò è stata la perdita di un adeguato senso morale; sono invece rimasti dei sistemi morali concorrenti, da molto tempo privi di utilità a causa del loro distacco dagli originali contesti in cui erano sorti. Ora abbiamo la possibilità, così egli sostiene, di compiere il progetto illuminista fino in fondo, come fece Nietzsche, in tal modo facendo però i conti con la definitiva rinuncia a qualsiasi credibile moralità oggettiva, con la conseguente impossibilità di discernere opportunamente come dobbiamo vivere.<sup>66</sup> In alternativa, continua MacIntyre, possiamo invece rifiutare *in toto* il progetto illuminista di fondazione della moralità. A suo avviso non vi è una terza possibilità.<sup>67</sup>

In ogni caso, MacIntyre ritiene che la modernità abbia cercato di sfuggire a questa scelta. Egli pensa che l'umanità moderna abbia rifiutato di rispondere in modo diretto alla domanda 'che tipo di persona dovrei diventare?'. Eppure, questa è proprio la domanda centrale, riguardante il fine ultimo, il *telos* degli esseri umani. Si

---

<sup>65</sup> Sul 'progetto illuminista' si veda in particolare A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, capp. 4-6; cfr. anche J. HORTON - S. MENDUS (edd), *After MacIntyre*, per una valutazione dei dibattiti riguardanti l'opera di MacIntyre. Si veda anche K. FLANAGAN - P. JUPP, *Virtue Ethics and Sociology*.

<sup>66</sup> Qui si cerca di estendere una simile critica a qualsiasi ecclesiologia che si sleghi (ignorandola) dalla dimensione contestuale.

<sup>67</sup> Non si dimentichi l'intenzione di mantenere una valutazione positiva nei confronti del 'nuovo' o 'secondo' Illuminismo, visti gli spunti costruttivi che esso sembra offrire nell'ambito della nostra riflessione sulla postmodernità. Un rifiuto netto, generalizzato e senza appello verso le acquisizioni illuministe ci sembrerebbe inutile e controproducente.

tratta della questione teleologica fondamentale, importante pure per le comunità in quanto dalla sua soluzione dipende la nostra capacità di costruire e di mantenere in vita la comunità stessa. Invece, la modernità (e ora la postmodernità) solo indirettamente si pone le domande riguardanti lo scopo della vita umana, ed esclusivamente dal punto di vista dell'individuo. In passato troppo spesso abbiamo considerato le regole e 'i doveri' solo come argomento di conversazione filosofico-morale. Qualsiasi discorso sulle qualità caratteriali delle persone è utile nella misura in cui esse ci rendono capaci di rispettare certe regole e certi principi. Eppure, secondo MacIntyre, non è quello che sta facendo l'etica. Così egli scrive in un celebre e riassuntivo passo:

«Un punto di svolta decisivo in quella storia più antica si ebbe quando uomini e donne di buona volontà si distolsero dal compito di puntellare l'*imperium* romano e smisero di identificare la continuazione della civiltà e della comunità morale con la conservazione di tale *imperium*. Il compito che invece si prefissero (spesso senza rendersi conto pienamente di ciò che stavano facendo) fu la costruzione di nuove forme di comunità entro cui la vita morale potesse essere sostenuta, in modo che sia la civiltà sia la morale avessero la possibilità di sopravvivere all'epoca incipiente di barbarie e di oscurità. Se la mia interpretazione della nostra situazione morale è esatta, dovremmo concludere che da qualche tempo anche noi abbiamo raggiunto questo punto di svolta. Ciò che conta, in questa fase, è la costruzione di forme locali di comunità al cui interno la civiltà e la vita morale e intellettuale possano essere conservate attraverso i nuovi secoli oscuri che già incombono su di noi. E se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano di là dalle frontiere: ci hanno già governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Stiamo aspettando: non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso».<sup>68</sup>

MacIntyre sostiene la necessità di tornare a guardare alle virtù innanzitutto per comprendere il concetto generale che riguarda il funzionamento e l'autorità delle norme. Non si tratta di 'fare così' perché è ciò che si deve fare, bensì perché 'se vuoi essere una persona buona, giusta e gentile, questo è il tipo di cose che dovresti fare'. Così MacIntyre ritorna alla teoria aristotelica delle virtù e osserva differenti tipologie di natura morale, di individui, di società e di comunità. Egli sottolinea le dimensioni teleologiche

---

<sup>68</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, p. 313.

di *arête*, intesa come eccellenza e virtù globale, piuttosto che le forme specifiche di eccellenza e le qualità particolari. Questo è un punto cruciale per la formazione di un'ecclesiologia delle virtù che voglia superare le divisioni ed evitare, nei confronti di certi settori ecclesiali, l'imposizione di strutture estranee alla comunità, quando non addirittura dannose. MacIntyre sostiene la necessità di riscoprire il significato di virtù come via mediana tra due estremi.

Il tema di *Dopo la virtù* fu e continua a essere quello riguardante l'urgenza di porre l'individuo in una nuova collocazione di stampo comunitario, e di giungere a una qualche nozione circa il fine globale e lo scopo della vita, senza preoccuparsi primariamente per le norme, i principi, le conseguenze, la felicità individuale. Va poi riconosciuta l'esigenza di una prospettiva più ampia rispetto all'io e ai suoi problemi e bisogni. Occorre riattivare la dimensione teleologica dell'etica. Nella visione di MacIntyre, la filosofia morale contemporanea aveva bisogno di reinventarsi e di ricomprendersi. Occorreva riformulare la domanda, così pure il linguaggio che la potesse esprimere. MacIntyre affermava la necessità di 'ricollocare' noi stessi e le nostre comunità, abbracciando i concetti di narrazione, prassi e tradizione in stretto rapporto con la nostra comprensione dell'io, della società, della storia. Ciascuno di noi è inserito in una storia, personale e collettiva: si può imparare e iniziare a costruire a partire dal nostro passato. In tal modo la sua prospettiva implica il rifiuto dell'individualismo, la rinuncia a orizzonti morali che siano fondati in modo determinante su norme e concetti astratti: la via migliore è quella di cercare di rapportarci al qui e ora in un modo che ci conduca più facilmente a realizzare il nostro autentico fine, il nostro *telos*, così come deve essere.

Questo libro sta offrendo un punto di svolta ecclesiologico, proprio come fece MacIntyre sul piano morale e culturale. Ma la Chiesa non deve però imitare MacIntyre nel suo pessimismo: in fondo, essa insegna che la speranza è una virtù che viene da Dio. Va osservato, tra l'altro, che non sto considerando i *leader* della Chiesa contemporanea come dei barbari. In ogni caso, alcune delle riflessioni di MacIntyre possono certamente essere utili alla Chiesa.

Parafrasando in termini teologici il ragionamento appena svolto: per i cristiani è in gioco l'edificazione di una comunità aperta e la loro capacità di seguire quel sentiero, individuale e comunitario, che conduce alla pace e all'unione con Dio, un sentiero tracciato da Gesù di Nazareth e sul quale siamo guidati dallo Spirito. Questo

allora, credo, dovrebbe essere il significato e lo scopo dell'autorità nella Chiesa odierna: rinviare la comunità, contribuire alla promozione del popolo, operare per la costruzione di una *ecclesia* sempre più autentica.<sup>69</sup>

I teorici delle virtù ci spingono a occuparci non solo della singola persona, di come dovrebbe essere, ma anche del tipo di comunità che siamo chiamati a realizzare. Forse le virtù da sole non sono sufficienti a fondare una nuova moralità, ma molti sono convinti che senza una dovuta attenzione a questi temi la nietzschiana detronizzazione della moralità e la conseguente investitura dell'individuo come assoluto siano la sola alternativa.<sup>70</sup>

## 6. Una 'ecclesiologia delle virtù'

Accanto a MacIntyre, dovremmo ricordare anche i molti altri recenti contributi filosofico-morali, spesso provenienti da ambiti estranei alla teologia, che a vario titolo hanno saputo offrire un grande sostegno alla riflessione cristiana sulle virtù, senza nulla togliere alla ricchezza della stessa tradizione cristiana rispetto a questo tema.

---

<sup>69</sup> Si vedano di nuovo alcuni precedenti tentativi di analizzare il significato di autorità, ponendovi una marcata sottolineatura di tipo comunitario, in G. MANNION, *What Do We Mean by Authority?*. Si noti che al posto della 'narrazione' di cui parla MacIntyre abbiamo parlato di 'consapevolezza storica': i due aspetti insieme rappresentano il microcosmo e il macrocosmo di una realtà unitaria.

<sup>70</sup> Cfr. G. MANNION, *Being True: Williams and Meynell on Reason and Virtue*. Su questo punto posso condividere l'opinione secondo la quale potrebbero esserci, oltre a MacIntyre, molti altri studiosi e altre teorie in grado di offrire elementi costruttivi che promuovano lo stile dialogico e contribuiscano a edificare una comunità virtuosa. In *primis* vi sta Jünger Habermas con la sua teoria dell'agire comunicativo. Le implicazioni morali e pure ecclesiologiche dell'opera di Habermas sono oggetto di un grande dibattito nella letteratura tedesca, e sempre più anche in quella inglese (anche se gli aspetti morali sono già stati ampiamente trattati in saggi di lingua inglese, la rilevanza ecclesiologica solo di recente ha suscitato maggior interesse in quest'area linguistica). Non vi è lo spazio per una trattazione più dettagliata delle opere di Habermas più significative sul versante ecclesiologico. Aggiungo che molta letteratura riguardante il tema della comunità, sia nella teoria critica come più in generale nella teoria sociale, offra spunti preziosi e un'efficace ermeneutica del sospetto nei confronti del concetto stesso, specialmente in relazione alle sue varie forme e manifestazioni. Per un utile e ricco dibattito relativo a questi ambiti di ricerca cfr. J. STEWART, *Theology, Conversation and Community*. Sono inoltre molto grato a Stewart per gli altri utilissimi suggerimenti da lui ricevuti, non solo sul pensiero di Habermas, ma più in generale sui temi e gli autori in discussione in questo capitolo.



La lista sarebbe lunga, e il nome di Charles Taylor occuperebbe il primo posto. Tuttavia, per menzionare solo altri due promettenti esponenti di tale ricerca, a prima vista meno ovvi per quanto riguarda le 'implicazioni ecclesiologiche' della loro opera, ricordiamo gli studi di Onora O'Neill e di Allen Wood (entrambi di scuola kantiana). Nei loro contributi il pensiero cattolico può cogliere un'altra opportunità di verificare che nella prospettiva etica l'approccio deontologico e quello della legge naturale non sono necessariamente incompatibili con la valorizzazione, altrettanto complementare, della teoria delle virtù e con le stesse virtù in generale.<sup>71</sup> Le dimensioni comunitarie sono ampiamente testimoniate nella loro opera.<sup>72</sup>

Comunque, perfino negli anni recenti, non si può dire che i teologi, in riferimento all'ecclesiologia, abbiano ignorato del tutto le virtù e l'etica corrispondente, né i temi appena affrontati. È vero il contrario. Sebbene Richard B. Hays abbia notato come lo scenario ecclesiale tipico dell'etica paolina spesso sia stato trascurato, molti ecclesiologi hanno colto l'importanza sia dell'etica (in generale) che delle virtù (nello specifico) nell'edificazione della comunità ecclesiale. Così, solo per fare alcuni esempi, il Consiglio ecumenico delle Chiese tra il 1992 e il 1996 ha coordinato un programma di studi sull'interrelazione tra ecclesiologia ed etica, e il documento del novembre 1994, *Costly Commitment*, è di particolare rilevanza per una possibile 'ecclesiologia delle virtù'.<sup>73</sup> L'opera dello scomparso teologo sistematico Colin Gunton ha cercato di interpretare la Chiesa 'come scuola di virtù', correlando la teologia trinitaria con il compito educativo.

La rivista di pastorale *Priests and People* ha dedicato un intero numero all'indagine delle virtù e dell'etica corrispettiva, nel tentativo di capire come la virtù possa essere, per usare l'espressione di James Keenan, un «ponte tra la vita della Chiesa e la teologia morale». L'opera di Keenan sull'etica delle virtù in generale, specialmente

<sup>71</sup> La Chiesa deve far fronte pure alla sfida di armonizzare le diverse e talvolta fra loro divergenti tradizioni morali presenti in essa e perfino nel suo insegnamento ufficiale.

<sup>72</sup> Di Onora O'Neill si vedano come esempio i suoi *Constructions of Reason; Vindicating Reason; Kantian Ethics; Duties and Virtues; Towards Justice and Virtue; Consistency in Action*. Di Allen W. Wood si vedano invece i suoi *Kant's Moral Religion; Rational Theology, Moral Faith and Religion; The Final Form of Kant's Practical Philosophy; Kant's Ethical Thought*. Per un commento di alcuni aspetti di tali opere cfr. G. MANNION, *Schopenhauer, Religion and Morality*, capp. 4 e 5.

<sup>73</sup> T. BEST - M. ROBBA, *Ecclesiology and Ethics: Costly Commitment*.

nel chiarimento di alcuni aspetti della tradizione cattolica in questo ambito,<sup>74</sup> e l'applicazione di questa preziosa ricerca alle questioni ecclesiologiche, offrono una grande speranza e non pochi strumenti per lo sviluppo di una qualsiasi 'ecclesiologia delle virtù'.<sup>75</sup> Così pure, per ragioni analoghe, qui si impone l'opera di Jean Porter, oltre a numerosi altri contributi della teologia e dell'ecclesiologia femministe, che si sono dimostrati costruttivi e all'avanguardia in relazione all'etica delle virtù. Questo è evidente nell'opera di parecchi ecclesiologi ed ecclesiologhe del femminismo e di altri ricercatori in quest'area, oltre che in varie forme di 'ecclesiologie emergenti'<sup>76</sup> in ogni parte del mondo, che stanno ponendo grande attenzione alle virtù nei loro discorsi riguardanti nuove e propositive prassi comunitarie – offrendo quindi delle versioni di una vera e propria 'ecclesiologia delle virtù'.<sup>77</sup> All'estremo opposto, la corrente neoesclusivista il più delle volte sembra limitarsi a riproporre la rigorosa fedeltà e obbedienza alle virtù cardinali.

Ciononostante, non mancano documenti ecclesiali che associano le virtù ai temi ecclesiologici e perfino ad alcuni dibattiti su particolari uffici e ministeri all'interno della Chiesa (troppo raramente, comunque, in modo sistematico). Le virtù teologali di fede, speranza e carità hanno occupato un ruolo di primo piano nella pianificazione delle celebrazioni del Giubileo. Lungo i secoli cristiani certamente la ricca tradizione monastica ha dato un grande contributo al tema, interessandosi di come le virtù e l'autocomprensione della Chiesa vadano di pari passo. Quindi l'interrelazione tra ecclesiologia e virtù non è un fenomeno controverso e neppure

---

<sup>74</sup> Di James Keenan si vedano i suoi *Goodness and Rightness; Virtues for Ordinary Christians; What is Virtue Ethics?; Commandments of Compassion; Virtue Ethics; Moral Wisdom*. Cfr. pure J. KEENAN - J.J. Jr. KOTVA (edd), *Practice What You Preach*; J. KEENAN - D. HARRINGTON, *Jesus and Virtue Ethics*.

<sup>75</sup> J. KEENAN, *What is Virtue Ethics?*, p. 405. Cfr. Anche R.B. HAYS, *Ecclesiology and Ethics*; C. GUNTON, *The Church as a School of Virtue*, relazione tenuta al Heidelberg Ecumenical Forum su 'La Trinità, la Chiesa e l'etica cristiana' nel maggio 2000 e poi pubblicata in C. GUNTON, *Intellect and Action*. Per altri esempi significativi di recenti approcci cristiani cfr. J.J. KOTVA, *The Christian Case for Virtue Ethics*; R. GUARDINI, *Virtù*; E.D. REED (ed), *Virtue Ethics*; per una riflessione più specificamente teologica si veda R. CESSARIO, *Le virtù*.

<sup>76</sup> Cfr. *supra*, Parte quarta, cap. primo. Qui non mi riferisco al fenomeno delle cosiddette 'Chiese emergenti', ma a quelle ecclesiologie che seguono approcci di tipo liberazionista e contestuale, specialmente oltre i confini europei e nord americani.

<sup>77</sup> Cfr., ad esempio, N.K. WATSON, *Introducing Feminist Ecclesiology*, cap. 8 («Communities That Embody the Story of God: Towards a Feminist Narrative Ecclesiology»). Della Watson si veda pure *Feminist Ecclesiology*. Cfr. anche P.C. HODGSON, *Revisioning the Church*.

un'assoluta novità. Tanto più, allora, abbiamo a disposizione un elemento chiave per superare i dissidi ecclesiologici, riscoprendo una apprezzata dimensione della ricca tradizione ecclesiale.

Il nostro percorso, comunque, si distingue per il suo specifico interesse circa le possibili vie per integrare i validi contributi dell'etica delle virtù all'interno degli odierni dibattiti ecclesiologici della Chiesa cattolica. Ovviamente molti dei problemi individuati in questo volume e non solo sono sintomatici della 'condizione postmoderna'.<sup>78</sup>

Forse in *Dopo la virtù* MacIntyre non avrebbe utilizzato tale espressione, eppure le sue tesi hanno certamente contribuito ad affrontare le grandi questioni della società postmoderna. Proprio come l'era postmoderna sta portando innumerevoli sfide alla Chiesa e ai singoli fedeli, sembra pure che gli attuali dilemmi ecclesiali, sia a livello locale che universale, rispecchino quelli della moderna filosofia morale, di cui si occupano gli studiosi dell'etica delle virtù.

Quindi molti modelli, paradigmi e visioni della Chiesa contemporanea, dimenticato il loro contesto originario, sembrano aver smarrito il loro senso autentico. Oltretutto, la competizione tra le varie ecclesiologie rende difficile il realizzarsi di una vera comunità. Proprio come i filosofi morali moderni si sono impantanati nella dialettica tra etica deontologica (basata sul dovere) ed etica delle conseguenze (basata sugli effetti), resa ancor più complicata dalla compresenza di altri sistemi etici variamente combinati, analogamente la Chiesa sta vivendo la contrapposizione tra punti di vista ecclesiologici in competizione tra loro, e così pure tra diversi modelli e paradigmi di Chiesa, che magari a volte sono il frutto della combinazione di svariati elementi provenienti da quelle stesse ecclesiologie fra loro concorrenti e contrapposte.<sup>79</sup>

Come potremmo reagire, allora? È opinione di alcuni, come si è visto nei capitoli precedenti, che l'attuale governo curiale della Chiesa cattolica sia destinato a tramutarsi in una specie di forma reazionaria di 'postmodernismo conservatore', il quale, di fronte alla caduta nel relativismo che caratterizza la modernità e ancor più evidentemente la postmodernità, riaffermi la validità del significato di 'verità assolute' fermamente stabilite e determinate, oltre che

---

<sup>78</sup> L'opera di James Keenan per molti aspetti è un ottimo esempio di come l'etica delle virtù possa venir adottata pure in ambito ecclesiologico.

<sup>79</sup> Ancora una volta con l'avvertenza che stiamo trattando di teorie paradigmatiche e tipologie ideali in relazione a certi dibattiti metaetici.

rigidamente interpretate, utilizzando uno stile talvolta non lontano dalle tendenze fondamentaliste.<sup>80</sup>

L'agenda 'separatista' di Hauerwas e di altri sostenitori di questa visione ecclesiale riflette tale evoluzione. Il relativismo può essere, senza dubbio, una seria minaccia per la religione, per la moralità e soprattutto per la comunità. Tuttavia, la risposta corretta ai mali del nostro tempo sarà forse quella di trasformare la comunità evangelica di Gesù di Nazareth in un'istituzione autoritaria o isolata che non tollera il dissenso per timore che le amate tradizioni di questa Chiesa vadano perdute? Oppure la soluzione va cercata all'estremo opposto, al polo totalmente divergente rispetto alla buona notizia del vangelo? (senza scordare che la virtù è una 'via di mezzo', un punto mediano tra eccesso e difetto).

Non credo che l'approccio neoesclusivista, da *fuga mundi*, sia quello più appropriato, da adottare in un'ecclesiologia delle virtù. Non può essere valida neppure la soluzione di chi si rifugia nel prospettivismo e/o nell'emotivismo nietzschiani, oppure nell'individualismo consumista (secondo il quale un qualsiasi aspetto significativo dell'esistenza è una questione di preferenze e scelte puramente individuali). Ciò porterebbe fatalmente alla morte delle comunità e alla perdita di qualsiasi visione condivisa. Eppure, va detto che non è sufficiente nemmeno un'idealistica *via media*, se ciò volesse dire limitarsi a un semplice compromesso al ribasso. Il metodo analogico, piuttosto, nella sua attenzione a un serio processo ermeneutico, unito finalmente a un 'approccio virtuoso', può farci evitare gli estremi senza per questo bloccarci in una banale e pertanto inutile 'via di mezzo'.<sup>81</sup> Invece, un metodo che parta dalle virtù segue certo un sentiero mediano tra due estremi opposti, ma in modo appropriato, capace cioè di orientare all'obiettivo veramente buono, e non solo a quello meno problematico, oppure più conveniente o politicamente corretto.

MacIntyre affermava che uno dei fondamenti della speranza risiedeva nel fatto che le virtù fossero sopravvissute alla precedente epoca di barbarie, mentre gli altri sistemi morali soccombevano. Questo ci potrebbe incoraggiare nella ricerca di un'ecclesiologia più capace di adattamento e meno vincolata a un'epoca, a un paradigma

---

<sup>80</sup> Cfr. D.R. GRIFFIN - W.A. BEARDSLEE - J. HOLLAND (edd), *Varieties of Postmodern Theology*.

<sup>81</sup> Si veda D. TRACY, *The Analogical Imagination*, capp. 9-11; D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*; L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, Seconda e Terza parte.

o a una narrazione dominante in declino. Per questo consiglio, invece, di abbracciare un'ecclesiologia per i tempi postmoderni che non sia basata solamente su alcuni aspetti, pur importanti, dell'etica delle virtù di MacIntyre e degli altri recenti sostenitori di tale teoria morale. Dovremmo pertanto riprendere la grande tradizione cristiana riguardante le virtù, ottenendo quindi una visione e un'energia costruttive, in modo da trasformare l'individuo, la società e il mondo. Agostino, Bernardo di Chiaravalle, Tommaso d'Aquino, solo per citare alcuni, hanno mostrato come il potere delle virtù e in particolare il primato dell'amore permei il tesoro della tradizione cristiana. Dovremmo davvero attingervi nuovamente, in dialogo con la nostra epoca, mentre cerchiamo di immaginare un orizzonte che armonizzi i nostri sistemi di autorità e di governo, di sviluppo e di potenziamento della comunità, per il bene della Chiesa di oggi, sul piano locale come a livello universale.<sup>82</sup>

Ciò che serve non è un programma o un modello rigidi, oppure un paradigma da imporre, ma una visione che sostituisca le maldestre sintesi soggettive, l'arte di arrangiarsi, la retorica sulla realtà, quell'abitudine di affrontare tardivamente i problemi (limitandosi ai sintomi e non alle cause reali), e quello stile ecclesiologico di predicare cautela e prudenza (fino all'eccesso) che oggi sembra dominare la vita ecclesiale. Il fissare traguardi a breve termine è spesso controproducente sul piano ecclesiale. In breve, occorre puntare ai veri obiettivi, formando una visione di ampio respiro, che sia davvero teleologica, che miri in alto, piuttosto che a una visione condizionata da norme e da prerequisiti, oppure troppo influenzata da politiche ecclesiastiche e da considerazioni finanziarie, o ancora mossa solo dal desiderio di 'occupare' stabilmente un dato 'territorio' culturale, sociale o salvifico (tutte situazioni che portano all'esclusivismo). Abbiamo bisogno invece di un'ecclesiologia 'disposizionale', basata sulle virtù, così descritta da MacIntyre:

«[Le virtù vanno intese come] quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interni ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene che qui ci interessa permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene».<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> L'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI ricorda alla Chiesa l'importanza centrale di questa virtù, poiché l'amore fornisce un'ermeneutica dello stesso essere divino.

<sup>83</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, p. 262.

Non si dimentichi la riflessione di Tracy sulla necessità di armonizzare le dimensioni religiosa-mistica, intellettuale e pratica.<sup>84</sup> Occorre mantenerle insieme in una tensione creativa. Dal momento che l'etica delle virtù punta primariamente sulla disposizione piuttosto che sui doveri, sui comandi, o sulle conseguenze, abbiamo qui un'analogia leziona sia per la Chiesa come comunità in generale sia per coloro che in essa occupano un particolare ruolo ministeriale (di servizio) o di autorità. Comunque, qui non stiamo pensando ad alcun tipo di comunità ideale. Piuttosto, la Chiesa stessa – ogni comunità cristiana – e chiunque in essa abbia un ruolo di responsabilità, a qualsiasi livello, dovrebbero venir giudicati in base alle motivazioni che soggiacciono alle loro azioni, qualora tali motivazioni siano riconoscibili, o – in caso contrario – in base ai loro atti.<sup>85</sup>

Quest'ultimo giudizio non deve, però, limitarsi alle sole conseguenze; si tratta piuttosto di rimettere in moto un po' di buona teologia morale naturale: a partire dagli effetti dell'azione si risale a ritroso per cercare di determinare che tipo di disposizione possa (o, in molti casi, debba) esserci dietro gli effetti di tali atti. Nessuno nella Chiesa dovrebbe esigere rispetto in forza del peso *de facto* della propria autorità e della propria posizione (in una parola, a motivo del potere). Il vangelo non ci parla ampiamente proprio di questo? Aristotele afferma che «si è buoni in un sol modo, cattivi in molte e svariate maniere».<sup>86</sup> Così vi sono innumerevoli possibilità e circostanze per essere Chiesa in malo modo. Una sola, però, è la modalità per essere sicuri di seguire il giusto sentiero che porta a divenire una comunità ecclesiale 'buona' sia a livello locale che universale. Si tratta di intraprendere il sentiero della virtù, in mezzo agli eccessi e ai difetti propri della realtà ecclesiale.

Così, per completare, un modello ecclesiale di autorità e di governo basato sulle virtù dovrebbe portare i segni di tali disposizioni: non è il titolo di vescovo e la dovuta autorità di cui un individuo è investito a dover garantire lealtà, cooperazione e rispetto: piuttosto, questi aspetti non mancheranno nella misura della bontà pastorale di quel vescovo, della qualità delle virtù che danno forma alla sua prospettiva pastorale e alla sua progettualità nei confronti della diocesi. Lo stesso si può dire per qualsiasi presbitero, laico,

---

<sup>84</sup> Cfr. le conclusioni di Tracy nel suo articolo *The Uneasy Alliance Reconceived*, pp. 569-570.

<sup>85</sup> Lo stesso si può dire per l'equivalente comunitario di tale ragionamento.

<sup>86</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6.

responsabile degli affari economici, e così via. Non si può negare come il modello 'deferenziale' di autorità stia vivendo l'ultima fase del suo declino, e questo in gran parte delle strutture sociali: anche questo è un segno dei nostri 'tempi postmoderni'. Il problema è aggravato dal fatto che, spesso, questa negazione dell'autorità conduce, da una parte, all'indifferenza, all'apatia e al relativismo: si rifiuta ogni autorità. Sull'altro versante si erge di nuovo l'orrendo volto dell'autoritarismo. Non sarebbe male se i modelli autoritari e restrittivi attualmente in auge nella Chiesa (e nella società) venissero sostituiti da un modello di autorità impostato secondo le virtù. La Chiesa potrebbe impegnarsi a coltivare e a incoraggiare tale prospettiva, considerandola come una vera e propria urgenza. In questo modo potrebbe ancora una volta essere di esempio per quei 'poteri' terreni in mezzo ai quali deve (e effettivamente dovrebbe) vivere.<sup>87</sup> Il nostro compito, perciò, è quello di edificare una comunità dove sia il 'carattere' a contare davvero, in senso sia individuale che sociale.

---

<sup>87</sup> Rimando qui al testo di *Gaudium et spes*, 92 (cfr. *supra*, Parte terza, cap. primo).





**Aver cura dell'amore:  
spunti teologici e pratici iniziali  
per una 'ecclesiologia delle virtù'**

Un'ecclesiologia delle virtù, come primo passo, riconoscerebbe la necessità di uscire dalla spirale delle tensioni tra unità e diversità nella Chiesa e, come esorta san Paolo, cercherebbe di vivere davvero l'unità nella diversità.<sup>1</sup> Il modo più semplice per elaborare questa prospettiva è quello di mantenersi sempre attenti al primato dell'amore.<sup>2</sup> C'è urgente bisogno di una concezione di Chiesa capace di prendere sul serio la dimensione contestuale della comunità locale, e questo ovunque vi siano gruppi di cristiani che lottino per una pienezza di umanità e si sforzino di aderire al messaggio evangelico, in qualsiasi situazione vivano. In tal senso l'etica delle virtù, in quanto 'etica dell'essere', che sotto il profilo morale si esprime nella capacità di ragionare e di riflettere secondo le categorie della 'disposizione' e dell'applicazione pratica, in quanto quadro metodologico offre senza dubbio la migliore speranza (in opposizione a un approccio metodologico di tipo esclusivista).<sup>3</sup> Come cristiani

---

<sup>1</sup> Cfr. la prima lettera ai Corinzi.

<sup>2</sup> Ciò rimanda ai nostri precedenti commenti sul tema della *caritas*. Qui però non si intende offrirne un'interpretazione simile a quella proposta da J. Fletcher nella sua opera *Etica della situazione*. L'etica di Fletcher è più dichiaratamente consequenzialista, mentre l'etica delle virtù intende evitare le valutazioni etiche più strettamente legate alle sole conseguenze (ciò non equivale, in ogni caso, a ridurre il pensiero di Fletcher a questo sbrigativo giudizio; occorrerebbe uno spazio ben maggiore per poter svolgere una trattazione più approfondita dell'etica della situazione). Si potrebbe giustamente sostenere come vi sia bisogno di alcuni elementi tipici del metodo consequenzialista o teleologico per poter meglio discernere il valore effettivo di una data virtù, e per valutare gli effetti che l'assunzione di un tale *habitus* comporta, specialmente nei confronti degli altri. (Ringrazio molto il prof. Kurt Remele per aver sollevato quest'obiezione specifica).

<sup>3</sup> Non si intende, quindi, estromettere dal discorso, nel senso più crudo del termine, tutte le varie forme di pensiero teleologico (né, per la stessa ragione, quelle deontologiche). Credo, invece, che l'etica non debba e non possa essere rinchiusa entro i ristretti confini di un unico metodo. Come si è sostenuto nel capitolo precedente, la teologia morale cattolica,

dobbiamo certo custodire le verità fondamentali, e tra queste vi sono la potenza dell'amore e l'orientamento dell'umanità e dell'intera creazione verso il bene, nel tentativo 'analogo' e sempre imperfetto di giungere alla conoscenza di Dio. Noi siamo convinti, con una profondità di significato addirittura più completa rispetto a quella dello stesso Aristotele, di essere chiamati a vivere insieme, e che la nostra esistenza porti in sé uno scopo fondamentale: la vita non è priva di senso, e noi abbiamo un orizzonte finale, un *telos* a cui tendere, il che implica il trascendere la nostra attuale condizione. Diciamo questo nel tentativo di discernere quale potrebbe essere 'la verità' e, perciò, anche per avvicinarci a Dio: su questo Cristo ci ha insegnato molto.

In ogni caso, va ricordato, non cerchiamo assolutamente di imporre un'interpretazione della verità, come se essa fosse qualcosa che si possa imbottigliare e conservare per i tempi di carestia. Noi crediamo di dover lottare per 'vivere la verità', e per farlo è fondamentale intraprendere questo compito insieme, uniti in Cristo, come comunità, come Chiesa. Quest'ultima è chiamata a vigilare sulla sua autenticità in ogni aspetto della sua esistenza quotidiana.

La nostra idea di Chiesa non va cercata nei posti sbagliati, preoccupandoci oltremisura degli aspetti economici, dell'efficienza o delle pubbliche relazioni, oppure di ottimizzare le nostre limitate risorse, o di 'aspettare Roma' e le sue risposte, o perfino limitandoci a pregare sperando che le nostre difficoltà e le nostre divisioni spariscano. Non dovremmo preoccuparci di 'pattugliare' il nostro 'territorio', di 'difendere' la 'nostra' 'fede', di mantenere 'pura' la 'nostra' tradizione. Lo stesso Aquinate affermava il primato della *caritas* (amore) nel nostro percorso verso Dio, sia personale che comunitario.<sup>4</sup> Egli considera l'amore come la 'forma' di tutte le virtù, le quali da esso dipendono.<sup>5</sup> Come Jean Porter ha adeguatamente illustrato, da Tommaso comprendiamo che facendo della *caritas* il principio guida di tutte le nostre azioni ci avviciniamo a Dio, perché vivendo in essa tutto ciò che facciamo e desideriamo si orienta a Lui: la *caritas* ci permette di partecipare alla stessa

---

e così l'insegnamento morale, utilizzano molte diverse scuole di pensiero e varie tradizioni morali. Il segreto sta nell'armonizzarle, evitando contrapposizioni e anche traduzioni applicative che adoperino procedimenti razionali tra loro incompatibili o conflittuali.

<sup>4</sup> Nel cap. primo, Parte terza, abbiamo dato ampio risalto al tema della *caritas*, considerato come prioritario in special modo nell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI. Sull'argomento si veda pure la Quarta parte di D. TRACY, *On Naming the Present*.

<sup>5</sup> Si veda ad esempio TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, 55-67.

intenzione e allo stesso volere di Dio. Questa, senza dubbio, deve essere la prospettiva ultima. Riconoscere il primato dell'amore trasforma tutta la nostra persona, e non solo:

«La carità non solo assicura l'unità interiore, che è l'essenza stessa della pace. Essa è pure l'unico sicuro fondamento per quella concordia tra gli individui che sta alla base della pace all'interno della comunità».<sup>6</sup>

Nella Parte terza, capitolo 3, si apprezzava il contributo dato alla nostra Chiesa da parte delle ecclesiologie emergenti in altre parti del mondo e nel nostro stesso contesto. Ugualmente si sosteneva la prospettiva della teologia comparativa, con i suoi risvolti ecclesiologici. Ci siamo soffermati sulla promessa di un 'macro-ecumenismo' allargato, quel nuovo ecumenismo di cui ha parlato David Tracy, inteso come sentiero che potrebbe guidare la Chiesa di oggi oltre i poli opposti, tipicamente postmoderni, rappresentati dal fondazionalismo e dal relativismo. Per Tracy tale percorso esige di

«tenere insieme tre virtù che solitamente non stanno bene assieme: la virtù del rispetto di se stessi e della propria dignità, caratteristica di quanti non si distaccano mai dalla propria tradizione; la virtù di una radicale apertura alle altre tradizioni diverse dalla nostra; e la virtù di quell'universalismo etico del senso della giustizia tipico di quanti insistono sulla comunanza di tutto ciò che è umano».<sup>7</sup>

Tale percorso talvolta può farsi difficile, ma chiediamoci: la Chiesa del nostro tempo ha forse delle vere alternative, se davvero intende essere una Chiesa autentica, in grado di portare avanti la missione del vangelo e di annunciare la buona notizia in questa nostra epoca? E non si è forse richiamato il fatto che le odierne 'ecclesiologie emergenti' sorte altrove avrebbero molto da insegnare alla Chiesa europea e nord-americana?

In più, in queste pagine ho voluto raccomandare vivamente la diversità e il pluralismo, addirittura celebrandolo. Non stiamo esaltando un 'confuso' e ambiguo pluralismo, ma piuttosto il coraggio di vivere in mezzo alle tensioni, persino in mezzo ai conflitti e ai contrasti: ciò deve essere possibile proprio perché vanno pure ammessi il dissenso o la 'fedeltà creativa' nei confronti delle posi-

---

<sup>6</sup> J. PORTER, *The Recovery of Virtue*, p. 205. Ciò fa sorgere di nuovo la domanda sul motivo per cui la *Deus caritas est* non rifletta in modo pieno e approfondito sulle implicazioni ecclesiali del fatto che 'Dio è amore'.

<sup>7</sup> D. TRACY, *Al di là di fondazionalismo e relativismo*, pp. 157-158.

zioni ufficiali, e questo affinché si accresca la comunione ecclesiale. Ciò non significa affatto che l'accoglienza e l'accettazione dell'altro siano per forza senza limiti, dal momento che vi sono aspetti che non dovrebbero essere accettati e altri sui quali occorre un confronto maggiormente critico. Come dice Aristotele, «non ogni azione né ogni passione ammette la medietà: alcune, infatti, implicano già nel nome la malvagità». Alcune cose, infatti, «derivano il loro nome dal fatto che esse stesse sono malvagie, e non i loro eccessi né i loro difetti. Dunque, non è mai possibile, riguardo ad esse, agire rettamente, ma si è sempre in errore».<sup>8</sup>

Ma questo è il motivo per cui la strada verso un'ecclesiologia delle virtù servirà a illuminare ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere accettato nella comunità e altrettanto a definire le corrispondenti 'passioni' (cioè il pluralismo, l'apertura, perfino la stessa comunità) e 'azioni' ecclesiali (cioè i momenti di confronto, le consultazioni, le attività caritative) relative al contesto, ai bisogni e alle priorità sociali della comunità. Il livello e la tipologia del dialogo che dovrebbe essere promosso, ad esempio, con gli appartenenti ad altre confessioni cristiane locali, come quelle anglicane, sarà molto diverso, anche per forma e natura, da quello, per dire, con quei cristiani del Sudafrica che volevano difendere il regime di apartheid. La forma e il livello di carità nei confronti di un prete con problemi di alcolismo, per ipotesi, devono essere in qualche modo tipologicamente diversi da quelli forniti a un religioso coinvolto in ripetuti abusi sessuali su bambini. Alcune azioni poi sono sempre sbagliate come, per esempio, il trasferimento di un prete pedofilo da parte del vescovo, senza che venga informata la comunità dei fedeli in cui quel prete vivrà ed eserciterà il ministero: si tratterebbe solo di un nuovo incarico, avente come scopo principale quello di evitare lo scandalo. La carità della Chiesa istituzionale nei confronti di quei teologi che si trovano in disaccordo con l'insegnamento ufficiale, e lo stesso vale per le modalità con le quali si dovrebbe svolgere il dialogo con loro, non potrebbero non essere davvero guidate dall'amore in ogni fase del confronto, oltre che

---

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6. Il filosofo greco offre questi esempi: la sfacciataggine e l'invidia tra le passioni, l'adulterio, il furto e l'omicidio tra le azioni. Ovviamente, una prospettiva proporzionalista ci spingerebbe a qualificare meglio tale lista. Di sicuro, tanto per portare un esempio celebre, una persona affamata e bisognosa che 'rubasse' un pezzo di pane dovrebbe essere giudicata secondo criteri del tutto differenti. Ma questo sarebbe davvero un 'furto' nel senso vero e proprio del termine?

sempre proporzionate alla natura e all'autorità dell'insegnamento messo in discussione. Si ricordino ancora una volta le parole di Giovanni XXIII, che furono poi collocate anche nella *Gaudium et spes*: «Perciò, 'ci sia unità nelle cose necessarie, libertà nelle cose dubbie e in tutto carità'».<sup>9</sup> In questo consiste la chiamata a divenire una comunità virtuosa.

Oggi le Chiese possono superare la loro crisi d'identità, le loro divisioni e la competizione tra le diverse ecclesiologie, la mancanza di visione, le priorità inopportune e i progetti fuori luogo, dirottando altrove parte delle loro energie e attenzioni normalmente rivolte alle strutture e agli uffici ecclesiastici, a una rigida politica ecclesiale, ai tentativi di conformarsi alle direttive rispettivamente della Chiesa istituzionale romana, o della curia diocesana, del singolo parroco o di qualche gruppo di parrocchiani intransigenti.

Le Chiese hanno la possibilità e il dovere di imparare a vivere anche in mezzo a grandi disaccordi; questa non è affatto una novità per la Chiesa. Voler imporre l'unità è invece una vera e propria contraddizione in termini. Il dibattito interno si arricchisce nella misura in cui si segue la massima di Giovanni XXIII: 'in tutto la carità'. È non si dovrebbe sostenere che i cristiani debbano sempre e in ogni caso essere in totale accordo sui temi morali: non lo sono mai stati, e forse non lo saranno mai. Di nuovo l'etica delle virtù offre la via migliore per proseguire, aiutandoci a ricercare il 'mezzo' che sia debitamente proporzionato e relativo alla situazione.

La virtù non si propone obiettivi idealistici (nel significato attuale del termine), e neppure è in se stessa contraria a una buona organizzazione o all'istituzione. Tuttavia un'ecclesiologia delle virtù rivolgerebbe una grande attenzione alle motivazioni sottese alle varie pianificazioni e strategie, oltre che al modo in cui le strutture vengono organizzate, e questo con l'intento di rimarcare la priorità dell'amore. Un'ecclesiologia delle virtù potrebbe rendere i cristiani capaci di esplorare secondo il metodo comparativo quale tipo di comunità siano in effetti le loro Chiese e a cosa queste aspirino a essere, in linea con il vangelo e con la ricca tradizione cristiana. La riflessione dei singoli nutrirebbe quella comunitaria e viceversa. Meditando alla luce del primato dell'amore, posto come principio guida dell'esistenza personale e collettiva, i cristiani esaminereb-

---

<sup>9</sup> *Gaudium et spes*, 92.

bero in modo serio quelli che considerano essere i loro ideali e le loro aspirazioni a livello individuale e comunitario, chiedendosi se questi corrispondono o meno a quel primato. In questo senso la vita virtuosa è preferibile rispetto al prevalere della dimensione 'istituzionale' (qui considerata in senso negativo). Quando l'istituzione diviene fine a se stessa, il *telos* ultimo, e non si lascia guidare dalla *caritas*, che significa pure accoglienza e testimonianza dell'amore di Dio, allora essa si tramuta in qualcosa di molto astratto. Questo punto non può e non deve essere messo in discussione. L'autorità che si ispira alle virtù offre alla comunità vera libertà e un'autentica e più completa promozione comunitaria. Le norme organizzative e le priorità da condividere seguiranno poi. La forma-struttura delle comunità assumerà un carattere davvero comunitario nella misura in cui le virtù diverranno il loro principio irrinunciabile, negli atteggiamenti e negli stili.

In tal modo potrà di certo emergere uno spirito di comunione più profondo, nel senso più vero del vocabolo, cioè di una profondità ben più grande rispetto a quella esprimibile in termini di 'appartenenza' solo istituzionale. La vita secondo le virtù, a motivo della sua natura 'disposizionale' (riguardante gli atteggiamenti di fondo), esige che la Chiesa porti avanti un rinnovamento e una riforma permanenti: tale riforma, solo per esemplificare, non si realizza tanto convocando un'assemblea diocesana che risolva una volta per tutte le questioni della comunità. È di gran lunga preferibile (e in linea con un'ecclesiologia 'virtuosa') prevedere degli incontri a scadenza regolare in cui è possibile cogliere meglio le preoccupazioni dei singoli e della comunità e valutare più obiettivamente se la diocesi sta andando nella giusta direzione. Un'ecclesiologia delle virtù comprende insieme le concezioni di Chiesa come mistero, come sacramento e come comunione-comunità, dal momento che queste ben si armonizzano con le nostre motivazioni fondamentali per cercare di vivere secondo le virtù. La concezione cristiana di Dio afferma il mistero incomprensibile che sta a fondamento del nostro essere; allo stesso tempo la nostra fede, mediante la grazia e la rivelazione, ne attesta l'accessibilità. Il sentiero che conduce a una più grande comunione tra di noi, e quindi con Dio: in ciò consiste la natura sacramentale dell'esistenza umana – ovvero nel cogliere il dono dell'autocomunicazione divina, trasfigurandoci e unendoci ai nostri compagni di viaggio, verso la definitiva unione con il fondamento di tutte le cose: per usare la terminologia di

Rahner, quell'infinito orizzonte dove tutti gli altri orizzonti si incontrano.<sup>10</sup>

Una Chiesa guidata dall'ecclesiologia delle virtù non può fare altro che impegnarsi costantemente nel dialogo e considerarsi sempre in un atteggiamento di servizio.<sup>11</sup> Una visione virtuosa della Chiesa comporta una radicale apertura e promuove una piena fedeltà al vangelo. Lo scopo e l'obiettivo di una 'comunità virtuosa' dovrebbero essere il rendere tutte le disposizioni e le attività della Chiesa locale, a partire da quelle tipicamente operative, come quelle dei gruppi di preghiera, dell'attività catechistica, delle organizzazioni per la giustizia e la pace, delle comunità di base, della parrocchia, della diocesi, della conferenza episcopale, della curia e oltre, disposizioni e attività veramente virtuose. Abbiamo visto come nel tempo altri modelli, paradigmi e visioni ecclesiali hanno perso credibilità ed efficacia, provocando divisioni. Una casa divisa non può stare in piedi, tanto oggi quanto ieri. La Chiesa dei nostri tempi non necessita di un paradigma rigido, valido per tutti i popoli, tempi e luoghi, ma di uno stile, di un orientamento esistenziale che tocchi gli atteggiamenti di fondo: lo stile di Gesù Cristo. La Chiesa di oggi ha bisogno di ravvivare l'etica del vangelo, sia nelle nostre concezioni ecclesiologiche come nelle nostre strutture ecclesiali, perché queste possano sopravvivere all'età postmoderna dei nuovi 'barbari'. In che modo questo sarà possibile? Attraverso il carattere stabile delle virtù, ma specialmente seguendo la raccomandazione di Paolo, che ricorda alle comunità ecclesiali: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità! Ricercate la carità ...».<sup>12</sup>

# 1. *L'ecclesiologia comparativa: via verso le virtù ecclesiali e verso l'«ecclesiologia delle virtù»*

In precedenza abbiamo analizzato e promosso la promettente elaborazione dell'ecclesiologia comparativa, pensando che essa

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 81-100, 563-567.

<sup>11</sup> La prospettiva dialogica potrebbe pure rendere possibile – per il futuro della Chiesa – la compatibilità tra alcuni elementi di una visione 'dall'alto' con quelli di una prospettiva 'dal basso', così come proposta dall'esperto di organizzazioni sociali L. Fitzgerald: cfr. N. TIMMS (ed), *Diocesan Dispositions and Parish Voices*, cap. 8.

<sup>12</sup> Si veda 1Cor 13,13 - 14,1.

possa offrire alla Chiesa, in questi tempi postmoderni, la speranza e le risorse necessarie per affrontare le sfide di questo nuovo fenomeno storico, superando la competizione tra le ecclesiologie che negli ultimi decenni sembra aver indebolito le relazioni tra le Chiese e all'interno della Chiesa. L'ecclesiologia comparativa, al contrario, favorirebbe la condivisione di valori autentici, il chiaro riconoscimento delle differenze, e il discernimento nei confronti di approcci ecclesiali meno fecondi.<sup>13</sup>

Questo libro ha tentato di abbozzare il disegno di un'ecclesiologia che avvicini l'etica al pensiero e alla vita della Chiesa in generale, abbracciando e celebrando la realtà pluralista in cui sempre la Chiesa si trova a vivere, riconoscendo il mondo come creazione divina e come il luogo dell'autocomunicazione di Dio e, infine, congiungendo l'orizzonte teorico ecclesiale (vale a dire la teoria e il discorso ecclesiologici) con la prassi ecclesiale. Tali riflessioni portano a concludere che un'ecclesiologia comparativa corrisponde a un'ecclesiologia virtuosa. Si potrebbe addirittura affermare che la stessa teologia trinitaria è un tentativo comparativo di comprendere i diversi aspetti dell'essere e dell'agire salvifico (economico) di Dio.

In tutto questo siamo consapevolmente in linea con tutte le cinque 'premesse' dell'ecclesiologia comparativa stilate da Roger Haight,<sup>14</sup> ovvero in primo luogo la scelta di collocare la nostra ricerca in un'analisi di tipo storico (consapevolezza della storia), mettendoci così in atteggiamento di umiltà – sia in termini di metodo e, quando si percepisse la nostra grande lontananza rispetto a coloro che ci hanno preceduto nella fede, anche in termine di vita e di prassi ecclesiali. La seconda premessa, come indicato, è la necessità di

---

<sup>13</sup> Qui si potrebbero cogliere ulteriori parallelismi tra l'opera ecclesiologica di Roger Haight e l'attenzione più sistematica di Tracy, specialmente quando quest'ultimo parla della necessità, per una «risposta appropriata» al contesto presente, di una riflessione «sul pluralismo all'interno della tradizione cristiana in vista di un ricerca sul pluralismo tra le varie tradizioni religiose e, inoltre, sul pluralismo tra i vari tentativi di analisi della situazione ... Riconoscere che nessuna tradizione classica debba abbandonare il suo 'genio' specifico quando si ponga in comunicazione con gli altri è un punto nodale per la promozione di una teologia autenticamente ecumenica»; D. TRACY, *The Analogical Imagination*, pp. 447-448.

<sup>14</sup> Sarebbe veramente opportuno sviluppare altri aspetti dell'opera di Haight rimasti fino a oggi sotto forma di spunti iniziali e di intuizioni provvisorie, perché i suoi saggi naturalmente ponevano l'accento sulla costruzione storica e metodologica di base in vista di una elaborazione più sistematica di questo tipo di indagine ecclesiologica. Ritengo che non pochi elementi di questo metodo siano più promettenti degli approcci e dello stile più comunemente adottato, per esempio, negli scritti di Hauerwas e in gran parte dei documenti della curia romana, e perfino in alcune dichiarazioni del magistero ufficiale degli ultimi decenni.



un positivo apprezzamento nei confronti del pluralismo. La terza è una comprensione di Chiesa come tutto e come parte, capace di mantenere un giusto equilibrio tra queste due dimensioni, non subordinando l'universale al locale o viceversa. In quarto luogo, occorre che noi accogliamo i doni e le sfide esistenziali del pluralismo religioso. La quinta premessa chiede di «mantenere un'identità ecclesiale confessionale o specifica».<sup>15</sup> Questo libro si è occupato soprattutto di argomenti relativi alla confessione cattolica, ed è stato scritto, con tutti i suoi limiti, da qualcuno che certamente è grato e felice di far parte di questa grande famiglia, nonostante tutte le 'difficoltà e discussioni familiari' che avvengono di tanto in tanto. Come scrive lo stesso Haight,

«l'ecclesiologia comparativa non si propone di superare il cristianesimo confessionale o lo stesso cristianesimo in quanto tale, bensì di trascendere i limiti delle singole Chiese, incrementando le fonti che contribuiscono al compito di comprendere la fede cristiana, in questo caso la Chiesa. Ciò che si apprende da tali fonti viene restituito come luce ulteriore sulle specificità di ogni singola Chiesa. La preoccupazione per la verità presente nella propria comunità specifica garantisce che tale disciplina rimanga nell'alveo della teologia cristiana».<sup>16</sup>

Noi non siamo, allora, degli 'stranieri residenti', bensì cittadini del mondo creato da Dio, malgrado l'utilizzo troppo spesso sbagliato dei doni che ci sono stati concessi e la nostra molte volte inadeguata capacità di custodire il creato. In queste pagine, poi, e soprattutto nell'ultima parte, molte volte si è difeso e promosso il pluralismo (o policentrismo), ritenuto come un'ulteriore virtù ecclesiologica, mentre si sono denunciati come vizi ecclesiologici sia il settarismo che la tendenza a chiudersi in una sorta di isolamento.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Queste cinque 'premesse' sono sinteticamente presentate in R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*, pp. 390-392.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 391-392. Si veda D. TRACY, *The Analogical Imagination*, p. 448.

<sup>17</sup> Così conclude Roger Haight: «L'ecclesiologia comparativa è una nozione analoga che include una varietà di sottodiscipline riguardanti i diversi piani di pluralismo che caratterizzano la vita sociale cristiana nel nostro tempo, con metodi e obiettivi distinti. L'ecclesiologia comparativa in tutte le sue forme concerne esplicitamente la tensione tra particolarismo, nel senso di un rifugiarsi nel confessionalismo, e universalismo, nel senso dell'interesse per la comunità religiosa in quanto tale. Le ecclesiologie di per sé non necessitano tutte di un'esplicita ricerca comparativa. Sempre vi sarà la necessità per studi di tipo confessionale. Tuttavia, vista l'epoca in cui viviamo, segnata dalla globalizzazione e da un nuovo senso di legame tra comunità religiose a ogni livello e dimensione, ci si può aspettare che varie tipologie di ecclesiologia comparativa possano in futuro assumere un ruolo più importante nell'autocomprensione delle Chiese cristiane»; R. HAIGHT, *Comparative Ecclesiology*, p. 399.

Il punto qui in discussione giunge così a un tema centrale: visti i valori esemplari, basati sulle virtù e sul carattere, attestati nelle comunità neo-testamentarie e nell'intera lunga tradizione morale cristiana, non si dovrebbe mai più imitare Caifa nel credere che l'opportunismo sia una giustificazione sufficiente per le azioni di cui siamo responsabili. Per i cristiani il fine non giustifica i mezzi. Diciamolo in termini più espliciti: se ciò che facciamo realmente contraddice il vangelo dell'amore, allora nessun ragionamento o appello ad autorità superiori e a obiettivi a lungo termine potranno rendere giusto ciò che, secondo i valori evangelici, è sbagliato. Non si può rendere testimonianza al vangelo e promuoverne la missione tradendone gli elementi più tipici ed essenziali. Le nostre indagini comparative sui diversi modi di 'essere Chiesa' e di comprenderne la natura possono meglio aiutarci sia a scoprire il sentiero delle virtù ecclesiali, sia a intraprenderlo con decisione.

Certo, sarebbe da ingenui aspettarci trasformazioni radicali da un giorno all'altro, ma forse una più modesta aspettativa non può mancare: si tratta di prestare la debita attenzione a una virtù in particolare. Questo potrebbe rappresentare un primo passo veramente fecondo. Se magari cercassimo di vivere questa virtù nella nostra esperienza ecclesiale, permettendole di modellare il nostro pensiero e le nostre discussioni ecclesiologiche, molti altri passi seguirebbero. Comunque, non si tratta di una virtù facile da padroneggiare, e nemmeno da nominare.

## 2. *'Perorazione in favore di una virtù anonima'*

Verso la fine del suo lungo e appassionato servizio alla Chiesa e alla comunità teologica, Karl Rahner scrisse un breve contributo, pubblicato nell'ultimo volume dei suoi *Schriften zur Theologie*: si tratta di un vibrante appello in favore di 'una virtù senza nome'. Facendo riferimento a una analoga valutazione dello stato del pensiero e delle prassi etiche tracciata da MacIntyre in *Dopo la virtù*, Rahner scrisse sulla possibile esistenza di una virtù che, malgrado fosse ben conosciuta a motivo della sua pratica, tuttavia non veniva trattata e ben definita a livello teologico-morale e filosofico, rimanendo così 'anonima':

«È però possibile che la riflessione teoretica sul complesso della moralità non colga in maniera ugualmente chiara ed espressa ogni singolo partico-

lare e che così questo o quel comportamento morale rimanga innominato e scompaia un po' troppo in seno a un concetto generale e astratto. Che una cosa del genere sia indubbiamente possibile ce lo dimostra il fatto che il catalogo delle virtù, i sistemi e le terminologie etiche furono e sono molto diversi nelle singole epoche, culture e stili di vita e che ben difficilmente si riesce a farli combinare. Ogni stile storico di vita passa sopra – involontariamente e inevitabilmente – a questa o a quella virtù, che un diverso stile di vita vede e coltiva espressamente. Tale dato indubitabile non può essere spiegato solo e unicamente dicendo che le condizioni di vita extra-morali e pre-morali degli uomini sono diverse ed esigono quindi anche un agire moralmente diverso». <sup>18</sup>

Rahner, naturalmente, aveva in mente qualcosa di ben definito: si tratta di un elemento che, come ci suggerisce l'analisi appena svolta, potrebbe offrire una grande speranza nel nostro affrontare le stravaganze e le sfide del mondo postmoderno. Come nel caso delle 'virtù' propriamente dette, Rahner credeva possibile la presenza di una 'via media' tra i due estremi di un

«relativismo scettico, che crede di potersi dispensare da una decisione, e il fanatismo ideologico, che vuole derivare l'assolutezza della decisione libera dall'assolutezza in realtà inesistente della riflessione razionale ... [Esse] sono le due false conseguenze, che deduciamo molto facilmente dal divario ineliminabile tra la problematicità della riflessione e l'assolutezza della decisione, tra teoria e prassi». <sup>19</sup>

Rahner qui coglie l'essenza del dilemma postmoderno presente nelle nostre ricerche etiche e culturali, di cui i problemi ecclesiologici che abbiamo messo in evidenza in questo libro rappresentano solamente un rilevante esempio. Rahner ritiene che la via di mezzo tra questi due estremi, questa virtù senza nome,

«in cui la riflessione preventiva sulla legittimità di una decisione viene presa sul serio e in cui tuttavia non si esige da tale riflessione più di quanto essa possa dare, in cui si riconosce onestamente la problematicità di tale riflessione senza che ciò impedisca di prendere una decisione tranquilla e coraggiosa, caratterizza la giusta auto-intelligenza dell'uomo, che non è il Dio d'una sicurezza e chiarezza pura, semplice e completa, né l'essere della pura arbitrarietà, in cui tutto sarebbe ugualmente giusto e sbagliato; dell'uomo che possiede dei lineamenti che vanno rispettati, anche se essi non posseggono lo splendore del divino e dell'evidenza». <sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> K. RAHNER, *Perorazione in favore di una virtù anonima*, p. 420.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Rahner prosegue riconoscendo come tale virtù anonima sia difficile da praticare, e persino da discernere. Ma alla luce delle domande per la Chiesa nel nostro tempo, considerate in questo libro, e soprattutto tenendo presente l'avvento e l'espansione del neoesclusivismo ecclesiale ed ecclesiologico, l'epoca postmoderna chiede a gran voce che questa virtù senza nome sia riscoperta e nuovamente coltivata nella totalità dell'esistenza e delle strutture della Chiesa. Rahner offre alcuni spunti che potrebbero aiutare nel riscoprire tale virtù:

«[Essa] rientra già nel campo di quella sapienza della vita, che l'acume razionale da solo non può fornire. Che con Tommaso d'Aquino diciamo tale virtù una virtù intellettuale o una virtù morale è cosa indifferente. Essa è la virtù che prende seriamente la razionalità teoretica e non fa tuttavia della prassi un derivato puramente secondario della teoria, ma riconosce alla libertà e alla prassi un'ultima autonomia e inderivabilità. È la virtù del rispetto attivo del mutuo rapporto tra teoria e prassi, tra conoscenza e libertà, e della contemporanea irriducibilità dell'una all'altra. È la virtù dell'unità e della diversità delle due entità, che non sacrifica l'una a favore dell'altra».<sup>21</sup>

Io credo che il discernimento e il riconoscimento dell'ecclesiologia corrispettiva o meglio della prassi ecclesiale che sviluppi tale virtù siano lo scopo e il risultato dell'*analogia ecclesiae*,<sup>22</sup> e di conseguenza il punto focale verso cui questo libro tendeva.<sup>23</sup> Il problema di definire questa virtù, ovviamente, rimanda all'eterna questione circa la comprensione del rapporto tra teoria e prassi.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 424-425.

<sup>22</sup> Si potrebbe a questo punto ricordare l'affermazione aristotelica secondo la quale il nostro bene ultimo e la nostra felicità risiedono nell'accordo tra le virtù intellettuali e quelle decisionali; l'eccellenza raggiunta in entrambi i campi conduce alla piena realizzazione (si veda nuovamente l'*Etica Nicomachea* di Aristotele e il rispettivo commento di Tommaso in *Summa Theologiae*, I-IIae, 55-67). Ciò si avvicina non solo alla 'virtù anonima' di Rahner, ma anche all'appello di Tracy di costruire di nuovo quella 'non facile alleanza', che tenga assieme l'elemento religioso-mistico, quello intellettuale (che in realtà ho sempre definito 'profetico' e che potrebbe essere chiamato semplicemente 'speranza'), quello istituzionale-pratico-morale (amore in atto), tutti elementi propri della nostra fede. Questa sottolineatura rimanda pure alle famose 'tre domande' di Kant: «Che cosa posso sapere?», «Che cosa devo fare?», «Che cosa posso sperare?»; cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, pp. 612-613. Queste tre domande sono riconducibili all'ulteriore questione fondamentale, esplicitata altrove: «Che cos'è l'uomo?»; cfr. I. KANT, *Logica*, p. 19. In tal modo tali interrogativi uniscono insieme motivi epistemologici, morali e soteriologici.

<sup>23</sup> Cfr. Tracy sulle 'strategie' da adottare nella nostra epoca contemporanea in D. TRACY, *The Analogical Imagination*, cap. 9. Si veda specialmente il suo commento all'opera di Johann Baptist Metz, a ulteriore sostegno del discernimento da operare nei confronti delle recenti dispute ecclesiali, discernimento che molto ha in comune con la virtù qui presa in esame.

Rahner resiste alla tentazione di ricondurla alla definizione di 'sapienza' o di 'prudenza', perché essa è davvero una virtù specifica, e così facendo rischierebbe di perdersi nelle generalizzazioni di un altro campo semantico. Egli, invece, così conclude:

«Che tale virtù abbia un nome riconosciuto o meno, in fondo non è poi tanto importante. Però è una virtù da praticare. Precisamente oggi che – è nostra impressione – la maggioranza degli uomini si suddivide in stanchi relativisti e ottusi fanatici».<sup>24</sup>

In tal modo questo 'appello per una virtù anonima' di Rahner può essere letto come il tentativo di coniugare la teoria morale con la prassi, e tale compito in ambito ecclesiale può davvero essere considerato come una vera e propria questione ecclesiologica.<sup>25</sup> Nessuno può essere così presuntuoso da tentare di dare un nome a questa virtù ma, almeno per quanto concerne la sua forma e il suo esercizio nella Chiesa, l'*analogia ecclesiae* e un'ecclesiologia delle virtù devono promuoverne il discernimento e la pratica.

Il risultato dovrà essere quella che (in modo comunque approssimativo) potrebbe essere chiamata 'opzione preferenziale per l'ontologia sociale'. È l'ecclesiologia analogica ad approssimare all'essere stesso di Dio: eppure impariamo come solo mediante la cura delle virtù l'ecclesiologia giunga a comprendere tutti gli aspetti fondamentali del pensiero cattolico riguardante la Chiesa: il mistero, il sacramento, la comunità. Tutto ciò, e perfino quella virtù senza nome che così tanto offre alla vita ecclesiale, è stato colto in profondità, e ampiamente promosso, da due servitori della Chiesa contemporanea: David Tracy e David McLoughlin:

«Il *focus* cristiano sull'evento di Gesù Cristo disvela la realtà della grazia, che è sempre un 'già e non ancora'. Quando vi si riflette, tale grazia mostra

---

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Perorazione in favore di una virtù anonima*, p. 425.

<sup>25</sup> Questa rahneriana via di mezzo tra due estremi è ulteriormente illustrata e completata in alcuni suoi elementi essenziali dalla 'non facile alleanza' che Tracy immagina nella sua stessa opera: «Il problema non sta nel fatto che un intellettuale utilizzi o meno un linguaggio esplicitamente analogico. Ciò che conta veramente è l'emergere di un'immaginazione analogica in tutti coloro che riflettono, religiosamente o laicamente, i quali non possono accettare né deboli e presuntuose ideologie, mascherate da una specie di monismo univoco, né l'accidia individualistica di un pluralismo troppo facile, che si nasconde sotto le vesti di un rispettabile disfattismo o di un'equivoca inconsistenza fondativa. Grazie a tutti loro emergono, in fedeltà alla concretezza della loro specificità, e a nome della futura e universale concretezza ('il tutto concreto') la realtà e l'esigenza di una immaginazione analogica contemporanea, sia in forma secolare che religiosa»; D. TRACY, *The Analogical Imagination*, p. 454. Perciò Tracy può essere a pieno titolo definito «legittimo erede di Aristotele».

il suo significato più pieno, che corrisponde all'ordinata relazione tra Dio come amore, il mondo come amato e l'io come dono ricevuto e finalizzato a divenire amante. Mediante la stima di sé e della propria identità, il cristiano può liberare la propria capacità di trascendenza che si esprime in un autentico rispetto per l'altro nel volontario auto-esporsi alla situazione contemporanea e all'interno di essa». <sup>26</sup>

«La Trinità non sarà il centro luminoso dell'esistenza cristiana finché la vita della Chiesa non rispecchierà il mistero della vita divina, al cui centro vi è unità senza uniformità, distinzione senza separazione». <sup>27</sup>

### 3. «*Post scriptum*»

La Chiesa ha iniziato il ventunesimo secolo in una situazione simile a quella in cui si trovò all'inizio del ventesimo e, tristemente, ci sono alcuni che, in vari modi, vorrebbero impedire questo cammino aperto al futuro adottando lo stesso atteggiamento di allora nei confronti del mondo e la stessa linea di condotta nei confronti del dissenso presente tra le sue fila – atteggiamento che già ai tempi di Pio X e negli anni immediatamente successivi si dimostrò opprimente, scorretto, e in fin dei conti controproducente per la Chiesa stessa.

Senza dubbio, in certe macchinazioni ecclesiologiche recenti, possiamo rintracciare sapori e tendenze tipicamente postmoderni. Ciononostante, coloro che sostengono questo tipo di mentalità e queste posizioni ecclesiali dovrebbero essere più prudenti nei confronti dei loro desideri, dal momento che le loro azioni, e perfino i loro atteggiamenti, potrebbero addirittura soffocare qualsiasi possibilità che quella virtù anonima di cui abbiamo parlato si radichi nella vita ecclesiale quotidiana, a livello locale e universale. Come ci ricorda Hermann Häring,

«la paura della rovina e la speranza nel rinnovamento coabitano sotto lo stesso tetto e vengono tematizzate in termini contrapposti. In modo più cosciente che in altre comunità cristiane qui si fa la dolorosa esperienza della

---

<sup>26</sup> D. TRACY, *The Analogical Imagination*, p. 446.

<sup>27</sup> D. McLOUGHLIN, *Authority in the Service of Communion*, p. 135. Si veda pure l'accento posto da Richard Gaillardetz sul carattere relazionale dell'ecclesiologia di comunione espressa dal Vaticano II, grazie al quale egli elogia e raccomanda i valori della conciliarità, della collegialità, della ricezione ecclesiale, del *sensus fidelium*, valori che vanno a costituire gli elementi fondamentali di tale ecclesiologia; cfr. R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority*, p. 293. Si veda anche R. GAILLARDETZ, *Reception of Doctrine*; B. HOOSE, *Notes on Moral Theology*.

macchia sociale del non conformismo, spesso in vista di un'uniformità che si vuole a tutti i costi conseguire a tappe forzate. Questo esplicito desiderio di unità favorisce anche la paura del pluralismo e impedisce facilmente esperimenti pur necessari. La preoccupazione per la continuità reprime poi anche l'ispirazione profetica».<sup>28</sup>

I nostri capitoli finali e la Conclusione hanno avanzato la proposta che la Chiesa, oggi come in altre epoche, debba vivere come figura analogica dell'essere di Dio che è amore. Il cristianesimo non pretende forse di testimoniare un Dio che non è uniformità, bensì comunione, ovvero una pluralità di fisionomie del divino tra loro co-eguali, co-divine, e co-eterne? Come potrebbero i concetti di *perichoresis* (mutua inabitazione e interpenetrazione) e di *Sein-sweise* (modi di essere), che stanno al cuore di tanta ecclesiologia recente, così come di molta teologia trinitaria del passato, prestarsi a un pensiero ecclesiologico settario, autocentrato, neoesclusivista, contrario al mondo? La domanda per tutte le Chiese oggi è una sola: le nostre attuali ecclesiologie quanto spesso effettivamente riescono a testimoniare in modo autentico l'amore del Dio trinitario?

In tutto questo possiamo cogliere qualcosa di quello che molte comunità cristiane considerano come la natura sacramentale e il compito proprio della Chiesa: ovvero il fatto che essa sia un segno e una mediazione della grazia e dell'amore espressi nell'autocomunicarsi divino al mondo. Se tale autocomunicazione, tale grazia amorevole fossero limitate ai confini della Chiesa, l'ecclesiologia sarebbe null'altro che una tautologia soteriologica e, in questo caso, crollerebbero i fondamenti della nostra teologia, proprio nei suoi punti cruciali. Come affermò Gustavo Gutiérrez, in una frase divenuta famosa,

«la Chiesa, mediante la predicazione dell'evangelo, i sacramenti e la carità dei suoi membri, annuncia e accoglie il Regno di Dio nel cuore della storia umana».<sup>29</sup>

Il Vaticano II ha messo in evidenza la natura pellegrinante della Chiesa – e in tal modo il Concilio ha cercato di indicare alla Chiesa

---

<sup>28</sup> H. HÄRING, *Diritto e limiti del dissenso*, p. 152. Due contributi che prendono in esame la situazione odierna della Chiesa anglicana arrivano a simili conclusioni. Cfr. M. CHAPMAN, «*By Schisms Rent Asunder, By Heresies Distressed*»; G. PATTISON, *Church: Law, Community and Witness*. Rimandiamo nuovamente alle osservazioni di Lyotard, il quale metteva in guardia contro i pericoli di un'unità imposta e dell'uniformità (cfr. *supra*, Parte prima e Parte seconda, cap. primo).

<sup>29</sup> G. GUTIÉRREZ, *La teologia della liberazione*, p. 21.

l'idea e lo stile del 'cammino' come essenziale alla sua identità. Questo libro aveva lo scopo di mostrare come questo percorso ecclesiale potrebbe meglio essere compreso nel senso di un tragitto virtuoso e festoso, non privo, senza dubbio, di fasi negative e di cadute lungo la strada, ma sempre indirizzato verso il *telos*, ossia la pienezza del Regno.

Come molti altri, il celebre teologo domenicano Fergus Kerr ha notato l'ironia nella scelta del nome da parte del nuovo papa, almeno per il fatto che la sua prospettiva di una nuova Europa cristiana richiami alla mente la forte e deprimente conclusione di *Dopo la virtù* di Alasdair MacIntyre, citata nel capitolo precedente.<sup>30</sup> Di certo questi tempi postmoderni esigono per la Chiesa «un altro Benedetto, senza dubbio molto diverso». Si tratta forse di questo Benedetto? Le nostre riflessioni ci portano a pensare che questo papato susciterà ancora ulteriori domande per la Chiesa contemporanea.

---

<sup>30</sup> F. KERR, *What's in a Name?*.



## Ringraziamenti

Sono davvero molte le persone a cui devo esprimere la mia più profonda gratitudine per aver reso possibile l'edizione italiana di *Ecclesiology and Postmodernity*. In primo luogo devo ringraziare chi si è diligentemente impegnato nella traduzione, compiendo un meticoloso lavoro di rielaborazione fedele del testo: un grazie particolare, quindi, a Giovanni Pernigotto. Qualsiasi eventuale lacuna è da attribuirsi solamente alla responsabilità del sottoscritto. La mia più sentita gratitudine va al prof. Antonio Autiero, Direttore del Centro per le Scienze religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, per aver ritenuto di interesse per il pubblico italiano il presente volume e per la preziosa possibilità di trascorrere un periodo di studio come Senior Research Fellowship presso la Fondazione stessa nella primavera del 2009. Ritengo un onore e un privilegio che questo libro sia inserito nella prestigiosa collana «Scienze Religiose. Nuova serie», e di questo desidero ringraziare quanti presso la Fondazione Bruno Kessler hanno curato l'aspetto redazionale, oltre alle Edizioni Dehoniane di Bologna. Un ringraziamento speciale, poi, va al prof. Jim Keenan del Boston College per aver per primo suggerito la possibilità di un percorso parallelo tra il prof. Autiero e il sottoscritto, evidenziando i comuni interessi e la medesima convinzione dell'odierna necessità di una maggior integrazione tra ecclesiologia ed etica nei loro diversi linguaggi. È suo merito se è stata possibile la nostra conoscenza in occasione di una straordinaria conferenza dedicata alla *Communicative Theology*, organizzata da Brad Hinze presso la Fordham University di New York nel febbraio del 2008.

Grande è il mio debito di riconoscenza nei confronti della Fondazione Bruno Kessler in generale e del Centro per le Scienze religiose per la squisita ospitalità e lo spirito di accoglienza di cui ho potuto godere durante il mio soggiorno a Trento. Tutti si sono spesi senza risparmio per permettermi di vivere questa esperienza nel migliore dei modi in questa stupenda città: custodirò gelosamente il ricordo di questi mesi per il resto dei miei giorni.

Senza dimenticare gli altri, desidero esprimere un particolare ringraziamento a Michela Chistè, Stefanie Knauss, Debora Tonelli e Davide Zordan per avermi fatto sentire a casa.

Devo ringraziare, poi, tutti coloro che hanno letto e commentato l'edizione inglese a partire dalla sua pubblicazione, avvenuta due anni fa, e in modo particolare quanti hanno fortemente incoraggiato e promosso lo svilupparsi di un vasto dibattito circa i temi e le idee contenute nel volume: confesso la mia grande sorpresa in proposito! Tra questi segnalo Peter De Mey, Jim Keenan, Brad Hinze, Paul Collins, Dennis Doyle e Richard Lennan.

A questo punto occorre ringraziare nuovamente coloro che già menzionavo nell'edizione originale inglese. Un grazie speciale va a coloro che hanno letto il testo o parti di esso durante le varie fasi della stesura: questo volume è notevolmente migliorato grazie ai loro suggerimenti e alle loro osservazioni. In particolare ringrazio Richard Gaillardetz, Philomena Cullen, Nicholas Lash, e i membri dell'Association of Teachers of Moral Theology, specialmente Jacqui Stewart. Un grande grazie a coloro che hanno partecipato a varie relazioni che in qualche forma hanno trovato una successiva collocazione in questo testo, compresi i partecipanti alla conferenza 'Ministero, autorità, leadership: quale futuro per i laici?', tenuta presso l'Università di Lampeter (Galles) nel giugno 2002, e specialmente a Paul Gadie che ha organizzato la conferenza e mi ha invitato come relatore. La mia profonda gratitudine va, inoltre, ai promotori del convegno 'Il pluralismo nella prospettiva indù e cristiana: un simposio ecumenico', svoltosi presso il Seminario Ortodosso di Kottayam (India), nel luglio 2005. Ringrazio di cuore la British Academy per aver reso possibile la mia partecipazione a questo evento. Sono molto grato, poi, ai presenti alla relazione inaugurale di *Church in Our Times Series*, presso la Hope University, nel gennaio 2006. Un grazie pure alla St. Deiniol's Library di Hawarden (Galles) per avermi ospitato nei miei 'ritiri' durante la stesura finale del volume.

Sono infinitamente riconoscente, inoltre, a Mary Stommes, a Colleen Stiller e a tutto il gruppo redazionale di Liturgical Press per aver creduto in questo progetto nella sua prima fase. Oggi il grazie si estende in special modo a Hans Christoffersen e a Joe Riley per aver contribuito a ottenere prontamente i diritti di traduzione dalla Liturgical Press e per la continua assistenza. Il mio sentito ringraziamento, poi, va a Gregory Baum per il suo

costante incoraggiamento e per aver concesso di pubblicare parti delle sue opere.

La tesi complessiva contenuta in questo libro ha trovato un primo abbozzo nel mio articolo *Ecclesiology and Postmodernity: A New Paradigm for the Roman Catholic Church?*. Ho inoltre utilizzato alcune intuizioni, integrandole in questa ricerca, già presenti nel mio *A Virtuous Community*. La mia riconoscenza va ai curatori e agli editori di questi contributi per aver permesso la pubblicazione di questi precedenti testi.

Una versione ampliata del capitolo 2, Parte seconda, che tiene conto degli sviluppi successivi in relazione ai temi qui discussi, è stata da me pubblicata nell'articolo *Roman Catholicism and its Religious 'Other'*.

E l'ultimo, più importante e speciale ringraziamento, va a mio padre, Michael Mannion, che senza sosta si è speso per la Chiesa di ieri e di oggi, e che continuerà nel suo impegno per la Chiesa di domani. La sua fede, la sua speranza e il suo amore, il suo fedele sostegno, il suo incoraggiamento e la sua dedizione, sono stati di costante ispirazione per me in tutti i miei tentativi di intuire quale speranza vi sia per la Chiesa del futuro.

Trento, aprile 2009

*Gerard Mannion*



## Bibliografia

Per i testi ufficiali del magistero della Chiesa cattolica si rimanda alla versione ufficiale italiana o latina rinvenibile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va). I testi disponibili presso tale fonte non sono quindi inseriti nella presente bibliografia. In tutti gli altri casi (e solo in questi) si segnala qui una fonte alternativa.

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III, 2, Città del Vaticano 1974.

ADAMS D.J., *Towards a Theological Understanding of Postmodernism*, in «Cross Currents», 47 (1997 -1998), 4.

*After Postmodernism*, in «The Philosophers' Magazine», XX (2002), pp. 34-50.

ALLEN J., *Cardinal Ratzinger: the Vatican's Enforcer of Faith*, New York - London 2000.

– *Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger*, New York - London 2005.

ANTONACCIO M. - SCHWEIKER W. (edd), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, London 1996.

ARCEO MÉNDEZ S., *The Church as an Open Community*, in Y.M.-J. CONGAR - H. KÜNG - D. O'HANLON (edd), *Council Speeches of Vatican II*, pp. 118-121.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it., Milano 1993.

– *Politica*, trad. it., Roma - Bari 1986.

AUBERT R. (ed), *La storia della Chiesa come autocomprendimento della Chiesa*, numero monografico di «Concilium», VII (1971), 7.

BALTHASAR VON H.U., *Verbum Caro. Saggi teologici*, 1, Brescia 1968 (ed. orig. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, 1, Einsiedeln 1960).

– *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, 2, Brescia 1968 (ed. orig. *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, 2, Einsiedeln 1961).

BARTH K., *Church Dogmatics*, I, Edinburg 1975 (ed. orig. *Kirchliche Dogmatik*, Frankfurt a.M. 1957).

BAUM G., *Commentary*, in *De Ecclesia: The Constitution on the Church of Vatican Council II*, London 1965, pp. 29-45.

– *Ecumenism After Vatican II*, in F.W. KANTZENBACH - V. VAJTA (edd), *Oecumenica: An Annual Symposium of Ecumenical Research*, Minneapolis (MN) - Augsburg 1967, pp. 149-158.

- *La credibilità della Chiesa, oggi. Risposta a Charles Davis*, Brescia 1968 (ed. orig. *The Credibility of the Church Today: A Reply to Charles Davis*, New York 1968).
- *Faith and Doctrine. A contemporary view*, New York 1969.
- *The New Ecclesiology*, in «Commonweal» (31 ottobre 1969), pp. 123-128.
- *Unity or Renewal*, in «The Ecumenist», XIII (1974), 1, pp. 5-9.
- *Faith and Liberation: Development Since Vatican II*, in G. FAGIN (ed), *Vatican II: Open Questions and New Horizons*, Wilmington (DE) 1984, pp. 75-104.
- *A Response to Haight, Hutchinson, Simpson, and Rotstein*, in «Toronto Journal of Theology», 2 (1987), pp. 203-208.
- *Theology and Society*, New York 1987.
- *La modernità. Una prospettiva sociologica*, in «Concilium», XXVIII (1992), 6 (*La Modernità in discussione*), pp. 17-27.
- *La Chiesa cristiana pellegrina sulla terra*, in «Concilium», XXIII (1997), 3 (*La Chiesa in frammenti: verso quale unità?*), pp. 164-171.
- *Amazing Church: A Catholic Theologian Remembers a Half Century of Change*, Maryknoll (NY) 2005.

BAUMAN Z., *Modernity and Ambivalence*, Oxford 1991.

- *Una religione Postmoderna?*, in Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Milano 2002, pp. 195-225 (ed. orig. *Postmodern Religion*, in P. HEELAS [ed], *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford 1998, pp. 55-78).

BEAL J., «*It Shall Not Be So Among You!*». *Crisis in the Church, Crisis in Canon Law*, in F. OAKLEY - B. RUSSET (edd), *Governance, Accountability and the Future*, pp. 88-103.

BEST S. - KELLNER D., *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Basingstoke 1991.

- *Postmodernism*, in R.C. SOLOMON - D. SHERMAN (edd), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford 2003, pp. 285-308.

BEST T. - ROBBA M., *Ecclesiology and Ethics: Costly Commitment*, Genève 1995.

BOEVE L., *Bearing Witness to the Different: A Model for Theologizing in the Postmodern Context*, in «Louvain Studies», 20 (1995), pp. 362-379.

- «*Gaudium et spes*» and the Crisis of Modernity: the End of the Dialogue with the World?, in M. LEMBERIGTS - L. KENIS (edd), *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, pp. 83-94.

– *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Leuven 2004.

- *Beyond the Modern and the Anti-modern Dilemma: Theological Method in a Postmodern European Context*, in J. VERSTRAETEN (ed), *Scrutinizing the Signs of the Times and Interpreting Them in Light of the Gospel. Proceedings of the*

*Expert Seminar Leuven-Louvain-la-Neuve (9-11 September 2004)*, Leuven 2007, pp. 151-166.

BOFF L., *Ecclesiogenesi: le comunità ecclesiali di base reinventano la Chiesa*, Roma 1986<sup>2</sup> (ed. orig. *Ecclesiogenese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis 1977).

– *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Roma 1984 (ed. orig. *Igreja: carisma e poder. Ensaio de Ecclesiologia Militante*, Petrópolis 1981).

– *Trinità e società*, Assisi 1987 (ed. orig. *A Trindade, a Sociedade e a Liberdade*, Petrópolis 1986).

– *La Trinità*, in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (edd), *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Roma 1992, pp. 435-448 (ed. orig. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990).

– *Trinity*, in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (edd), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Maryknoll (NY) 1996, pp. 75-89.

BONINO J.M., *Revolutionary Theology Comes of Age*, London 1975.

– *Fundamental Questions in Ecclesiology*, in S. TORRES - J. EAGLESON (edd), *The Challenge of Basic Christian Communities*, Maryknoll (NY) 1981, pp. 145-149.

BONSOR J.A., *History, Dogma, and Nature: Further Reflections on Postmodernism and Theology*, in «Theological Studies», 55 (1994), pp. 294-313.

BRIERLEY P. - WRAIGHT H., *Christian Leadership in a Postmodern Society*, in J. NELSON (ed), *Leading, Managing, Ministering. Challenging Questions for Church and Society*, Norwich 1998.

BROWN D., *Trinitarian Personhood and Individuality*, in R.J. FEENSTRA - C. PLANTINGA jr (edd), *Trinity, Incarnation and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Notre Dame (IN) 1989, pp. 48-78.

BURKHARD J.J., *Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World*, Collegeville (MN) 2004.

– *The «Sensus Fidelium»*, in G. MANNION - L. MUDGE (edd), *The Routledge Companion to the Christian Church*, pp. 560-575.

CAPUTO J.D., *The Religious*, Oxford 2002.

CASALDÁLIGA P. - VIGIL J.M., *Spiritualità della liberazione*, Assisi 1995 (ed. orig. *Espiritualidade da libertação*, Petrópolis 1993).

*Catholic Learning: Explorations in Receptive Ecumenism (12-17 gennaio 2006)*, in «The Tablet» (21 gennaio 2006).

CESSARIO R., *Le virtù*, Milano 1994.

CHAPMAN M., *Blair's Britain: A Christian Critique*, London 2005.

– «*By Schisms Rent Asunder, By Heresies Distressed*»: *Anglicanism after the Windsor Report*, in G. MANNION (ed), *The Church and Religious Other*, pp. 194-208.

CHENU M.-D., *La nuova coscienza del fondamento trinitario della Chiesa*, in «Concilium», XVII (1981), 6 (*Dov'è la Chiesa?*), pp. 34-47.

CIPRIANO (san), *De Oratione Dominica*, in *Patrologia Latina*, 4,553.

CLOONEY F.X., «*Dominus Iesus*» and the new millennium, in «America» (28 ottobre 2000).

COLLINS P., *God's New Man: the Election of Benedict XVI and the Legacy of John Paul II*, London - New York 2005.

COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Un tesoro in vasi d'argilla*, in «Regno Documenti», XLV (2000), 3, pp. 117-126 (ed. orig. *A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an ecumenical hermeneutics*, Genève 1998).

– *La natura e la missione della Chiesa*, in «Regno Documenti», LI (2006), 15, pp. 514-532 (ed. orig. *The Nature and Mission of the Church*, Genève 2005).

COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA CATTOLICA ROMANA (ARCIC), *Il dono dell'autorità*, in «Regno Documenti», XLVI (1999), 11, pp. 370-381 (ed. orig. *The Gift of Authority*, London 1999).

CONGAR Y.M.-J., *A modo di conclusione*, in Y.M.-J. CONGAR, *Servizio e povertà nella Chiesa*, Torino 1964, pp. 123-130 (ed. orig. *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris 1963).

– *Un tentativo di sintesi cattolica*, in «Concilium», XVII (1981), 8 (*Chi ha la parola nella Chiesa?*), pp. 137-158.

– KÜNG H. - O'HANLON D. (edd), *Council Speeches of Vatican II*, London - New York (NY) 1964.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della 'Professio fidei'*, in «Acta Apostolicae Sedis», 90 (1998), pp. 542-551.

CONWAY E., *Speaking a Constant Word in a Changing World. Recognising and Resolving Tensions and Tendencies in a Postmodern Context*, in «New Blackfriars», LXXXVIII (2006), 1008, pp. 110-120.

COX H., *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, Oak Park (IL) 1988.

CRAWFORD J., *Women and Ecclesiology: Two Ecumenical Streams*, in «The Ecumenical Review», 53 (2002), pp. 14-24.

CRISP R. (ed), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford 1998.

– SLOTE M. (edd), *Virtue ethics*, Oxford 1997.

CROW P.A. jr, *The Ecumenical Movement*, in C.H. LIPPY - P.W. WILLIAMS (edd), *Encyclopedia of the American Religious Experience*, New York 1988, pp. 983-993.

CURRAN C.E., *The Church and Morality: An Ecumenical and Catholic Approach*, Minneapolis (MN) 1993.

– MCCORMICK R.A. (edd), *Dissent in the Church*, New York 1988.



*Damage Limitation Needed*, in «The Tablet» (21 ottobre 2000).

D'COSTA G., *Theology and Religious Pluralism*, Oxford 1986.

DOOHAN L., *The Lay-Centered Church*, San Francisco (CA) 1984.

DOYLE D.M., *Communion Ecclesiology: Visions and Versions*, Maryknoll (NY) 2000.

D'SOUZA E., *Intellectual Humility*, in Y.M.-J. CONGAR - H. KÜNG - D. O'HANLON (edd), *Council Speeches of Vatican II*.

DULLES A., *Models of the Church. A Critical Assessment of the Church in all its aspects*, Dublin 1988.

– *Ratzinger and Kasper on the Universal Church*, in «Inside the Vatican» (giugno 2001).

DURASINGH C., *Contextual and Catholic: Conditions for Cross-Cultural Hermeneutics*, in «Anglican Theological Review», LXXXII (2000), 4, pp. 679-701.

DRANE J., *The MacDonaldization of the Church*, London 2000.

EAGLETON T., *The Illusions of Postmodernism*, Oxford 1996.

*Ecumenical Courtesy*, in «America» (28 ottobre 2000).

EICHER P., *La dignità della teologia nella disputa sul suo pluralismo*, in «Concilium», XX (1984), 1 (*Teologie diverse, responsabilità comune: Babele o Pentecoste?*), pp.19-37.

FAHEY M.A., *Joseph Ratzinger come ecclesiologo e pastore*, in «Concilium», XVII (1981), 1 (*Il neo-conservatorismo: un fenomeno sociale e religioso*), pp. 155-169.

– «*Am I My Sister's Keeper?*»: *The Vatican's New Letter on Sister Churches*, in «America» (28 ottobre 2000), pp. 12-15.

FARLEY M.A., *Ethics, Ecclesiology and the Grace of Self-Doubt*, in J.J. WALTER - T.E. O'CONNELL - T.A. SHANNON (edd), *A Call to Fidelity: On the Moral Theology of Charles E. Curran*, Washington (DC) 2002, 55-75.

FEMIANO S.D., *L'infallibilità dei laici: l'eredità di Newman*, Milano 1970 (ed. orig. *Infallibility of the Laity: the Legacy of Newman*, New York 1967).

FLANAGAN K. - JUPP P., *Virtue Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion*, New York 2001.

FLETCHER J., *Etica della situazione. La nuova morale*, Catania 2004 (ed. orig. *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia [PA] 1966).

FOOT P., *Virtù e vizi*, Bologna 2008 (ed. orig. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978).

FORD D. - MUERS R. (edd), *The Modern Theologians*, Oxford 2005<sup>3</sup>.

FORRESTER D., *Truthful Action*, London 2000.

FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992 (ed. orig. *The End of History and the Last Man*, New York 1992).

– *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Milano 1999 (ed. orig. *Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York 1999).

GAILLARDETZ R., *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, Collegeville (MN) 1997.

– *Reception of Doctrine: New Perspectives*, in B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*, pp. 95-116.

GILL R., *Churchgoing and Christian Ethics*, Cambridge 1999.

– (ed), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge 2001.

GRENZ S.J., *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids (MI) - Cambridge 1996.

GRIFFIN D.R. (ed), *Deep Religious Pluralism*, Louisville (KY) 2005.

– BEARDSLEE W.A. - HOLLAND J. (edd), *Varieties of Postmodern Theology*, Albany (NY) 1989.

GUARDINI R., *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Brescia 1997 (ed. orig. *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Würzburg 1963).

GUARINO T., *Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues*, in «Theological Studies», 57 (1996), pp. 654-689.

GUNTON C., *The Church as a School of Virtue. Human Formation in Trinitarian Framework*, in C. GUNTON, *Intellect and Action: Elucidations on Christian Theology and the Life of Faith*, Edinburgh 2000, pp. 101-120.

GUTIÉRREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1992<sup>2</sup> (ed. orig. *Teología de la liberación*, Lima 1971).

HAERS J. - DE MEY P. (edd), *Theology and Conversation: Towards a Relational Theory*, Leuven 2003.

HAIGHT R., *La Chiesa come «locus» della teologia*, in «Concilium», XXX (1994), 6 (*Perché la teologia?*), pp. 30-43.

– *Christian Community in History, 1: Historical Ecclesiology*, New York 2004.

– *Christian Community in History, 2: Comparative Ecclesiology*, New York 2005.

– *Christian Community in History, 3: Ecclesial Existence*, New York 2008.

– *Comparative Ecclesiology*, in G. MANNION - L. MUDGE (edd), *The Routledge Companion to the Christian Church*, pp. 387-401.

HÄRING H., *Diritto e limiti del dissenso*, in «Concilium», XVIII (1982), 8 (*Il diritto al dissenso*), pp. 151-175.

HASTINGS A., *Sisters for All That*, in «The Tablet» (21 ottobre 2000).

HAUERWAS S., *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, London 1981.

– *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame (IN) 1981<sup>2</sup>.

- *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame (IN) 1983.
  - *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*, San Antonio (TX) 1985<sup>2</sup>.
  - *Christian Existence Today: Essays on Church, World and Living In-Between*, Durham (NC) 1988.
  - *After Christendom: How the Church is to Behave if Freedom, Justice and a Christian Nation are Bad Ideas*, Nashville (TN) 1991.
  - *In Good Company: The Church as Polis*, Notre Dame (IN) 1995.
  - *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified*, Nashville (TN) 1998.
  - *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and PostModernity*, Grand Rapids (MI) 2000.
  - *With the Grain of the Universe: The Church's Witness to Natural Theology*, Grand Rapids (MI) 2001.
  - WILLIMON W.H., *Resident Aliens: An Assessment of Culture and Ministry*, Nashville (TN) 1989.
  - WILLIMON W.H., *Why Resident Aliens Struck a Chord*, in «Missiology», 19 (1991), pp. 419-429.
  - WILLIMON W.H., *Where Resident Aliens Live: Exercises for Christian Practice*, Nashville (TN) 1996.
  - PINCHES C., *Christians among the Virtues: Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame (IN) 1997.
  - WELLS S., *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Oxford 2004.
- HAYS R.B., *Ecclesiology and Ethics in 1 Corinthians*, in «Ex Auditu», 10 (1994), pp. 31-43.
- HEALY N.M., *Church, World and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge 2000.
- HEBBLETHWAITE B., *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, Oxford 2005.
- HEBBLETHWAITE P., *The Year of Three Popes*, London 1978.
- *The New Inquisition? The Case of Edward Schillebeeckx and Hans Küng*, San Francisco (CA) 1980.
- HEELAS P., *On Things not Being Worse, and the Ethics of Humanity*, in P. HEELAS - S. LASH - P. MORRIS (edd), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, pp. 200-222.
- LASH S. - MORRIS P. (edd), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford 1996.
- HEMMING L.P., *Postmodernity's Transcending: Devaluing God*, Notre Dame (IN) 2005.
- HICK J., *An interpretation of Religion*, Basingstoke 1989.

- *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.
- KNITTER P.F. (edd), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi 1994 (ed. orig. *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll [NY] 1987).
- HINZE B., *Dialogical Traditions and a Trinitarian Hermeneutic*, in J. HAERS - P. DE MEY (edd), *Theology and Conversation*, pp. 311-322.
- *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments*, New York - London 2006.
- *Synodality and Ecumenicity: Marks of a Trinitarian Church*, in J.Z. SKIRA - M. ATTRIDGE (edd), *In God's Hands: Essays on the Church and Ecumenism in Honor of Michael A. Fahey S.J.*, Leuven 2006, pp. 203-226.
- HODGSON P.C., *Revisioning the Church: Ecclesial Freedom in the New Paradigm*, Philadelphia (PA) 1988.
- *Winds of the Spirit*, London 1994.
- HOGAN L., *Confronting the Truth: Conscience in the Catholic Tradition*, London - New York 2000.
- HOLLINGER D.P., *Choosing the Good. Christian Ethics in a Complex World*, Grand Rapids (MI) 2002.
- HOOSE B., *Notes on Moral Theology: Authority in the Church*, in «Theological Studies», 63 (2002), pp. 107-122.
- *Authority in Roman Catholicism*, Chelmsford 2002.
- (ed), *Authority in the Roman Catholic Church: Theory and Practice*, Aldershot - Burlington (VT) 2002.
- *Intuition and moral theology*, in «Theological Studies», 67 (2006), pp. 602-624.
- HORTON J. - MENDUS S. (edd), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Oxford 1994.
- JEANROND W.G., *L'ermeneutica teologica: sviluppo e significato*, Brescia 1994 (ed. orig. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1994).
- JENSON R., *The Hauerwas Project*, in «Modern Theology», 8 (1992), pp. 285-295.
- RIKE J.L. (edd), *Radical Pluralism and Truth. David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, New York 1991.
- JOUVENAL DE B., *Sovereignty. An Inquiry into the Political Good*, Cambridge 1957.
- JONES G., *Critical Theology*, Cambridge 1993.
- JONES S., *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, Minneapolis (MN) 2000.
- *Companionable Wisdoms: What Insight Might Feminist Theorists Gather from Feminist Theologians?*, in G. WARD (ed), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, pp. 294-308.

JUNKER-KENNY M., *Chiesa, modernità e postmoderno*, in «Concilium», XXXV (1999), 1 (*Questioni non risolte*), pp. 145-154.

KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it., Bari 1981.

– *Logica*, trad. it., Bari 1984.

KASPER W., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989 (ed. orig. *Theologie und Kirche*, Mainz 1987).

– *On the Church*, in «America», 184 (aprile 2001), (ed. orig. *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in «Stimmen der Zeit», CCXVIII [2000], 12, pp. 795-804).

– «*Dominus Iesus*»: *Address to the 17th Meeting of the International Catholic-Jewish Liaison Committee*, New York 2001.

KATONGOLE E., *Beyond Universal Reason: The Relation Between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas*, Notre Dame (IN) 2000.

KEENAN J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, Washington (DC) 1992.

– *Virtues for Ordinary Christians*, London 1996.

– *What is Virtue Ethics?*, in «Priests and People», 13 (1999), pp. 401-405.

– *Commandments of Compassion*, London 1999.

– *Virtue Ethics*, in B. HOOSE (ed), *Christian Ethics: an Introduction*, London 2000, pp. 84-94.

– *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, London 2004.

– KOTVA J.J. jr (edd), *Practice What You Preach: Virtues, Ethics and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations*, London 1999.

– HARRINGTON D., *Jesus and Virtue Ethics: Building Bridges Between New Testament Studies and Moral Theology*, London 2002.

KER I.T., *Newman on the «consensus fidelium» as «the voice of the infallible Church»*, in T. MERRIGAN - I.T. KER (edd), *Newman and the Word*, Leuven 2000, pp. 69-89.

KERR F., *What's in a Name?*, in «New Blackfriars», LXXXVI (2005), 1004, pp. 357-360.

KILBY K., *Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity*, in «New Blackfriars», LXXXI (novembre 2000), 957, pp. 432-445.

KIRKPATRICK F., *The Ethics of Community*, Oxford 2001.

KOMONCHAK J.A., *La Chiesa universale come comunione di Chiese locali*, in «Concilium», XVII (1981), 6 (*Dov'è la Chiesa?*), pp. 63-74.

– *La lotta per il concilio durante la preparazione*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II, 1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, Bologna 1995, pp. 177-379.

– *L'ecclesiologia di comunione*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, 4: *La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione (settembre 1964 - settembre 1965)*, Bologna 1999, pp. 19-118.

KOTVA J.J. jr, *The Christian Case for Virtue Ethics*, Washington (DC) 1996.

KÜNG H., *The Church – Maintained in Truth?*, London 1980 (ed. orig. *Kirche – gehalten in der Wahrheit?*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1979).

– *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della Chiesa*, Milano 1990 (ed. orig. *Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche*, Zürich 1990).

– *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Reggio Emilia 2008 (ed. orig. *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002).

LACUGNA MOWRY C., *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Brescia 1997 (ed. orig. *God For Us: The Trinity and the Christian Life*, San Francisco [CA] 1991).

LAKELAND P., *Postmodernity: Christian identity in a fragmented age. Guides to theological inquiry*, Minneapolis (MN) 1997.

– *The Liberation of the Laity*, New York 2003.

LASH N., *On Defending the Faith*, in «The Tablet» (18 luglio 1998).

– *Remembering Our Future*, in «The Month», 1 (2001), pp. 4-14.

– *Vatican II: Of Happy Memory – and Hope?*, in A. IVEREIGH (ed), *Unfinished Journey: The Church 40 Years After Vatican II. Essays for John Wilkins*, New York - London 2003, pp. 13-31.

LEDDEY M.J. - HINSDALE M.A. (edd), *Faith that Transforms: Essays in Honor of Gregory Baum*, New York 1987.

LEICHT R., *Cardinals in Conflict*, in «The Tablet» (28 aprile 2001).

LENNAN R., *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995.

LONERGAN B., *Il pluralismo dottrinale*, Catania 1977 (ed. orig. *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee [WI] 1971).

– *The Transition from A Classicist World-View to Historical-Mindedness*, in B. LONERGAN, *A Second Collection*, London 1974, pp. 1-9.

– *Unità e pluralità: la coerenza della verità cristiana*, in K.H. NEUFELD (ed), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, pp. 121-131 (ed. orig. *Unity and Plurality: the Coherence of Christian Truth*, in B. LONERGAN, *A Third Collection*, London 1985, pp. 239-250).

– *The Second Enlightenment*, in B. LONERGAN, *A Third Collection*, pp. 60-65.

LOWE W., *Theology and Difference. The Wound of Reason*, Bloomington (IN) 1993.

LYON D., *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, New York 2000.

LYOTARD J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981 (ed. orig. *La condition postmoderne*, Paris 1979).

– *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano 1987 (ed. orig. *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986).

MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988 (ed. orig. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame [IN] 1981).

MACLAGAN W.G., *The Theological Frontiers of Ethics*, London 1961.

MACQUARRIE J., *On Being a Theologian*, London 1999.

MANNION G., *A Virtuous Community: The Self-identity, Vision and Future of the Diocesan Church*, in N. TIMMS (ed), *Diocesan Dispositions and Parish Voices in the Roman Catholic Church*, Chelmsford 2001, pp. 79-130.

– *What Do We Mean by Authority?*, in B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*, pp. 19-36.

– «A Haze of Fiction» - *Legitimation, Accountability and Truthfulness*, in F. OAKLEY - B. RUSSET (edd), *Governance, Accountability and the Future of the Church*, pp. 161-177.

– *Ecclesiology. Envisaging the Church*, in G. MANNION et al. (edd), *Readings in Church Authority*, pp. 13-90.

– *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Path to Ethics*, London 2003.

– *The Role of the Theologian - Saints and Scholars*, in G. MANNION et al. (edd), *Readings in Church Authority*, pp. 361-442.

– *Ecclesiology and Postmodernity: A New Paradigm for the Roman Catholic Church?*, in «New Blackfriars», LXXXV (2004), 997, pp. 304-328.

– *What's in a Name? Hermeneutical Questions on 'Globalisation,' Catholicity and Ecumenism*, in «New Blackfriars», LXXXVI (2005), 1002, pp. 204-215.

– *Genetics and the Ethics of Community*, in «The Heythrop Journal», XLVII (2006), pp. 226-256.

– *Charity Begins at Home: an Ecclesiological Assessment of Pope Benedict's First Encyclical*, in «New Blackfriars», LXXXVIII (2007), 1018, pp. 649-664.

– (ed), *Church and Religious Other: Questions on Truth, Unity and Diversity*, London 2008.

– *Hermeneutical Investigations: Discerning Contemporary Christian Community*, in P. COLLINS - G. MANNION - G. POWELL - K. WILSON, *Christian Community Now: Ecclesiological Investigations*, New York 2008, pp. 64-90.

– *Postmodern Ecclesiology*, in G. MANNION - L. MUDGE (edd), *The Routledge Companion to the Christian Church*, pp. 127-152.

– *Roman Catholicism and its Religious 'Other': Contemporary Challenges*, in G. MANNION (ed), *The Church and Religious Other*, pp. 126-153.

– *Being True: Williams and Meynell on Reason and Virtue*, in «The Heythrop Journal», in corso di stampa.

– *Ethics in a Transvalued Age: Morality in the Shadow of Nietzsche*, in corso di stampa.

– GAILLARDETZ R. - KERKHOFS J. - WILSON K. (edd), *Readings in Church Authority: Gifts and Challenges for Contemporary Catholicism*, Aldershot - Burlington (VT) 2003.

– MUDGE L. (edd), *The Routledge Companion to the Christian Church*, London 2007.

MAY J. D'ARCY, *Catholic Fundamentalism? Some implications of «Dominus Iesus» for Dialogue and Peacemaking*, in M.J. RAINER (ed), «*Dominus Iesus*» *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche?*, Münster - Hamburg - London 2001, pp. 112-133.

McBRIEN R.P., *Responses to 101 Questions on the Church*, New York 1996.

– «*Dominus Iesus*»: *an Ecclesiological Critique*, in «Centro Pro Unione Semi-Annual Bulletin», 59 (2001), pp. 14-22.

McCLINTOCK FULKERSON M., *Feminist Theology*, in K.J. VANHOOZER (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, pp. 109-125.

McCORMICK R.A., *Moral Theology 1940-1989: An Overview*, in «Theological Studies», 50 (1989), pp. 3-24.

McDONNELL K., *The Ratzinger-Kasper Debate: The Universal and the Local Churches*, in «Theological Studies», 63 (2002), pp. 1-24.

McKENNA R., *The Transformative Mission of the Church in the Thought of Gregory Baum*, in «Theological Studies», 59 (1998), pp. 608-635.

McLOUGHLIN D., *Authority in the Service of Communion*, in N. TIMMS - K. WILSON (edd), *Governance and Authority in the Roman Catholic Church: Beginning a Conversation*, London 2000, pp. 123-136.

– *Communio Models of Church: Rethoric or Reality?*, in B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*, pp. 181-190.

McPARTLAN P., *The Eucharist Makes the Church*, Edinburgh 1993.

– *Sacrament of Salvation: an Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995.

– *Trinity, Church and State*, in B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*, pp. 117-128.

– *The Same But Different: Living in Communion*, in B. HOOSE (ed), *Authority in the Roman Catholic Church*, pp. 149-167.

MELLONI A., *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologico*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II, 3: Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione (settembre 1963 - settembre 1964)*, Bologna 1998, pp. 19-131.

– *Congar, Architect of the Unam Sanctam*, in «Leuven Studies», XXIX (2004), 3-4 (*This Church that I Love. Essays Celebrating the Centenary of the Birth of Yves Cardinal Congar*), pp. 222-238.

MEYNELL A., *Postmodernism and the New Enlightenment*, Washington (DC) 2000.



- METZ J.-B., *La teologia e la fine del moderno*, in «Concilium», XX (1984), 1 (Teologie diverse, responsabilità comune: Babele o Pentecoste?), pp. 38-47.
- METZLER N., *The Trinity in Contemporary Theology: Questioning the Social Doctrine of the Trinity*, in «Concordia Theological Quarterly», 67 (2003), pp. 270-288.
- MICKENS R., *Pope Urges Faithful to Read Council Documents*, in «The Tablet» (5 novembre 2005), p. 29.
- MIDDLETON R. - WALSH B., *Truth is Stranger than It Used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age*, London 1995.
- MILBANK J., *Theology and Social Theory*, Oxford 1990.
- MOLTMANN J., *Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria*, Brescia 1993 (ed. orig. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur Trinitarischen Theologie*, Hamburg 1976).
- *Trinità e Regno di Dio: la dottrina su Dio*, Brescia 1983 (ed. orig. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980).
- *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999 (ed. orig. *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997).
- MOLTMANN-WENDEL E., *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspectives on Feminist Theology*, London 1986.
- MORRIS P., *Community Beyond Tradition*, in P. HEELAS - S. LASH - P. MORRIS (edd), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, pp. 223-249.
- MUDGE L., *The Church As Moral Community: Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate*, Genève 1998.
- MURDOCH I., *The Sovereignty of Good and Other Essays*, London 1991.
- *Metaphysics as a Guide to Morals*, London 1993.
- MURNION P.J., *Beyond Competing Ecclesiologies*, documentazione privata, a cura della *Queen's Foundation Working Party on Authority and Governance in the Roman Catholic Church* (luglio 1999).
- MURPHY N., *Using MacIntyre's Method in Christian Ethics*, in N. MURPHY - B.J. KALLENBERG - M. THIESSEN NATION (edd), *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After Macintyre*, Harrisburg (PA) 1997, pp. 33-38.
- MURRAY P.D., *On Valuing Truth in Practice: Rome's Postmodern Challenge*, in «International Journal of Systematic Theology», VIII (2006), 2, pp. 163-183.
- *Catholic Learning: Explorations in Receptive Ecumenism*, London - New York (NY) 2007.
- MURRAY R., *Collegiality, Infallibility and «Sobornost»*, in «One in Christ», I (1965), 1, pp. 19-42.
- NEWMAN J.H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967 (ed. orig. *Essay on the Development of Doctrine*, London 1845).

– *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Brescia 1991 (ed. orig. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, in «The Rambler» [luglio 1859], riedito in J.H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Lanham [MD] 1985).

NICHOLS A., *Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996 (ed. orig. *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, Edinburgh 1988).

NIETZSCHE F.W., *La gaia scienza*, trad. it., Milano 1969.

OAKES E.T. - MOSS D. (edd), *The Cambridge Companion to Balthasar*, Cambridge 2003.

OAKLEY F. - RUSSET B. (edd), *Governance, Accountability and the Future of the Church*, New York 2003.

O'MALLEY J., *Reform, Historical Consciouness and Vatican II's «Aggiornamento»*, in «Theological Studies», 32 (1971), pp. 573-601.

O'NEILL O., *Constructions of Reason. Explorations in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989.

– *Vindicating Reason*, in P. GUYER (ed), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, pp. 280-308.

– *Kantian Ethics*, in P. SINGER (ed), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, pp. 175-185.

– *Duties and Virtues*, in «Philosophy», 35 (1993), pp. 107-120.

– *Towards Justice and Virtue*, Cambridge 1996.

– *Consistency in Action*, in J. RACHELS (ed), *Ethical Theory, 3: Theories about How We Should Live*, Oxford 1998, pp. 256-281.

PATTISON G., *A Short Course in the Philosophy of Religion*, London 2001.

– *Church: Law, Community and Witness*, in G. MANNION (ed), *The Church and Religious Other*, pp. 209-220.

PENCE G., *Virtue Theory*, in P. SINGER (ed), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, pp. 249-258.

PERKINS P., *New Testament Eschatology and «Dominus Iesus»*, in S.J. POPE - C. HEFLING (edd), *Sic et Non*, pp. 80-88.

PHAN P. (ed), *Christianity and the Wider Ecumenism*, New York 1990.

POPE S.J. - HEFLING C. (edd), *Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, Maryknoll (NY) 2002.

PORTER J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Louisville (KY) 1990.

– *Virtue Ethics*, in R. GILL (ed), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, pp. 96-111.

POTTMAYER H., *Dialogue as a Model for Communication in the Church*, in P. GRANFIELD (ed), *The Church and Communication*, Kansas City (MO) 1994, pp. 97-103.

– *Il ruolo del papato nel terzo millennio*, Brescia 2002 (ed. orig. *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I & II*, New York 1998).

PRIOR J., «*Dominus Iesus*» – *Or a Plea for Bold Humility?*, in «SEDOS Bulletin on Net», (10 novembre 2000), cfr. [www.sedos.org](http://www.sedos.org).

QUINN J.R., *Per una riforma del papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani*, Brescia 2000 (ed. orig. *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999).

QUIRK M.J., *Stanley Hauerwas: an Interview*, in «Cross Currents», LII (primavera 2002), 1, pp. 4-16.

RADCLIFFE T., *How to Discover What We Believe*, in «The Tablet» (28 gennaio 2006), p. 13.

RAHNER K., *Uditori della Parola*, Torino 1967 (ed. orig. *Hörer des Wortes*, München 1941).

– *Problemi della cristologia d'oggi*, in K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, pp. 3-91 (ed. orig. *Probleme der Christologie von heute*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 1, Einsiedeln 1960<sup>4</sup>, pp. 169-222).

– *Un problema dell'odierno pluralismo vigente nella situazione spirituale dei cattolici e della Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, I, Roma 1968, pp. 61-76 (ed. orig. *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistlichen Situation der Katholiken und der Kirche*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 6: *Neuere Schriften*, Einsiedeln 1965, pp. 34-45).

– *Il dialogo nella Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, III, Roma 1969, pp. 519-539 (ed. orig. *Vom Dialog in der Kirche*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 8: *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln 1967, pp. 426-444).

– *Sollecitudine per la Chiesa*, in R. RAHNER, *Nuovi Saggi*, VIII, Roma 1983 (ed. orig. *Schriften zur Theologie*, 14: *In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln 1967).

– *L'odierna strutturazione del popolo della Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973, pp. 697-711 (ed. orig. *Zur Struktur des Kirchenvolkes heute*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 9, Einsiedeln 1970, pp. 558-568).

– *Prospettive sul futuro della Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, IV, pp. 673-695 (ed. orig. *Perspektiven für die Zukunft der Kirche*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 9, pp. 541-557).

– *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990<sup>5</sup> (ed. orig. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1972).

– *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973 (ed. orig. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.Br. 1972).

– *Nuovi saggi*, V, Roma 1975 (ed. orig. *Schriften zur Theologie*, 10, Einsiedeln 1972).

– *L'unica Chiesa e le molte Chiese*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*. *Nuovi saggi*, VI, Roma 1978, pp. 649-667 (ed. orig. *Die eine Kirche und*

die vielen Kirchen, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 12: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln 1975, pp. 531-546).

– *L'unificazione delle Chiese è dogmaticamente possibile?*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, pp. 669-692 (ed. orig. *Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 12, pp. 547-567).

– *Perorazione in favore di una virtù anonima*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi Saggi*, IX, Roma 1984, pp. 419-425 (ed. orig. *Plädoyer für eine namenlose Tugend*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 15, Einsiedeln 1983, pp. 298-302).

RASMUSSEN A., *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Ethics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame (IN) 1995.

– *Ecclesiology and Ethics: the Difficulties of Ecclesial Moral Reflection*, in «The Ecumenical Review», 52 (2000) pp. 180-191.

– RATZINGER J., *Episcopato e primato*, Brescia 1966 (ed. orig. *Episkopat und Primat*, Freiburg i.Br. 1961), pp. 45-69.

RATZINGER J., *Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche*, in «Wort und Wahrheit», 17 (1962), pp. 409-421.

– *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, in «Concilium», I (1965), 1 (*L'ecclesiologia, oggi*), pp. 44-73.

– *Primato, episcopato e 'successio apostolica'*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, pp. 45-69 (ed. orig. *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, in «Chatolica», 13 [1959], pp. 260-277).

– *Fede e futuro*, Brescia 1971 (ed. orig. *Glaube und Zukunft*, München 1970).

– *Riflessioni preliminari sulla situazione della Chiesa*, in H.U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *Due saggi. Perché sono ancora cristiano - Perché sono ancora nella Chiesa*, Brescia 1971, pp. 54-60 (ed. orig. *Zwei Plädoyers. Warum ich noch ein Christ bin - Warum ich noch in der Kirche bin*, München 1971).

– *Dogma e predicazione*, Brescia 1974 (ed. orig. *Dogma und Verkündigung*, München - Freiburg i.Br. 1973).

– *Magistero della Chiesa, fede, morale*, in «L'Osservatore Romano», CXIV (1974), 289 (15 dicembre 1974), pp. 3-4.

– *On Hans Küng's «On Being a Christian»*, in «Doctrine and Life», 30 (1980), pp. 34-39.

– *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986 (ed. orig. *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982).

– *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987 (ed. orig. *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987).

- *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991 (ed. orig. *Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1991).
  - *Vent'anni della rivista «Communio». Il coraggio cristiano di rischiare*, in «Communio», XX (1992), 124 (*La nuova evangelizzazione*), pp. 11-21.
  - *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993 (ed. orig. *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln - Freiburg i.Br. 1993).
  - *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium». Intervento al Convegno internazionale sull'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II promosso dal Comitato del grande Giubileo dell'anno 2000 (27 febbraio 2000)*, in «Regno Documenti», XLV (2000), 7, pp. 233-238.
  - *The Local Church and the Universal Church: a Response to Walter Kasper*, in «America», (19 novembre 2001), pp. 7-11.
  - *Fede, verità, tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003.
  - MESSORI V., *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo (Milano) 1985.
- RAUSCH T.P., *Reconciling Faith and Reason: Apologists, Evangelists, and Theologians in a Divided Church*, Collegeville (MN) 1998.
- *Has the Congregation for the Doctrine of the Faith Exceeded its Authority?*, in «Theological Studies», 62 (2001), pp. 802-810.
- REED E.D. (ed), *Virtue Ethics*, Edinburgh 1999.
- RENO R., *Stanley Hauerwas*, in P. SCOTT - W. CAVANAUGH (edd), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford 2003, pp. 302-316.
- RICHERS J. (ed), *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1987.
- ROSENAU P.M., *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton (NJ) 1992.
- RUGGIERI G., *Il primo conflitto dottrinale*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II, 2: La formazione della coscienza conciliare*, Bologna 1996, pp. 259-294.
- RUTLER G.W., *Beyond Modernity: Reflections of a Post-Modern Catholic*, San Francisco (CA) 1987.
- SANKS T.H., *Forms of Ecclesiality: the Analogical Church*, in «Theological Studies», 49 (1988), pp. 695-708.
- *Globalization and the Church's Social Mission*, in «Theological Studies», 60 (1999), pp. 625-651.
- SCHENK R., *Officium signa temporum perscrutandi. New Encounters of Gospel and Culture in the Context of the New Evangelisation*, in J. VERSTRAETEN (ed) *Scrutinizing the Signs of the Times and Interpreting them in Light of the Gospel*, Leuven - Paris - Dudley 2007, pp. 167-203.

SCHILLEBEECKX E., *La questione cristologica. Un bilancio*, Brescia 1980 (ed. orig. *Tussentijds verhaal. Over twee Jezus boeken*, Bilthoven 1978).

SCHOPENHAUER A., *Il fondamento della morale*, trad. it., Roma 1993.

SCHREITER R., *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*, Maryknoll (NY) 1985.

SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Riflessioni e suggerimenti circa il dialogo ecumenico (15 agosto 1970)*, in *Enchiridion Vaticanum*, III, Bologna 2005, 2686-2756.

SHARP C., *The Contribution of Gregory Baum to Political Thought*, (relazione tenuta al seminario *The Work of Gregory Baum: An Appreciation*), Toronto 2002.

*Symposium A on the Declaration «Dominus Iesus»*, in «Pro Ecclesia», X (2001), 1.

SOETENS C., *L'impegno ecumenico della Chiesa cattolica*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, 3: *Il concilio adulto*, pp. 277-365.

SOSKICE J.M., *Fides et Ratio: The Postmodern Pope*, in L.P. HEMMING - S.F. PARSONS, (edd), *Restoring Faith in Reason. A New Translation of the Encyclical Letter «Faith and Reason» of Pope John Paul II together with a Commentary and Discussion*, London 2002, pp. 292-296.

STATMAN D., *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Edinburgh 1997.

STEWART J., *Theology, Conversation and Community: Bauman's Critique of Community*, in J. HAERS - P. DE MEY (edd), *Theology and Conversation*, pp. 519-530.

STOUT J., *The Flight from Authority*, Notre Dame (IN) 1995.

– *Virtue and the Way of the World: Reflections on Hauerwas*, in U. NISSEN - S. ANDERSEN L. REUTER (edd), *The Sources of Public Morality*, Münster 2003, pp. 59-74.

SULLIVAN F.A., *Capire e interpretare il magistero: una fedeltà creativa*, Bologna 1997 (ed. orig. *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York 1996).

– *The Impact of «Dominus Iesus» on Ecumenical Relations*, in «America» (28 ottobre 2000).

– *Introduction and Ecclesiological Issues*, in S.J. POPE - C. HEFLING (edd), *Sic et Non*, pp. 47-56.

TANNER N., *La Chiesa nelle società: «ecclesia ad extra»*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, 4: *La Chiesa come comunione*, pp. 293-415.

TAYLOR R., *Good and Evil: A New Direction*, London 1970.

THEOBALD C., *The 'Definitive' Discourse of the Magisterium: Why be Afraid of a Creative Reception?*, in G. MANNION - R. GAILLARDEZ - J. KERKHOFS - K. WILSON (edd), *Readings in Church Authority*, pp. 112-118.

*The Ratzinger Round* (intervista di D. O'Grady a J. Ratzinger), in «The Month», VI (1973), pp. 409-412.

THIELE L.P., *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*, New York 2003.

THOMPSON J.B., *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas*, Aldershot 2003.

TILLARD J.-M.R., *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989 (ed. orig. *Eglise d'églises: l'ecclesiologie de communion*, Paris 1987).

TILLEY T.W. (ed), *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*, Maryknoll (NY) 1995.

– WESTMAN C., *David Ray Griffin and Constructive Postmodern Communalism*, in T.W. TILLEY (ed), *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*, pp. 17-27.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, trad. it., Bologna 1984.

TOULMIN S., *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, Milano 1991 (ed. orig. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York 1990).

TRACY D., *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York 1975.

– *Presidential Address: The Catholic Analogical Imagination*, in «Proceedings of the Catholic Theological Society of America», 32 (1977), pp. 234-244.

– *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

– *The Analogical Imagination in Catholic Theology*, in J.B. COBB - D. TRACY (edd), *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983, pp. 17-29.

– *The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity*, in «Theological Studies», 50 (1989), pp. 548-570.

– *Dialogue with the Other: the Inter-Religious Dialogue*, Leuven 1990.

– *Quale nome dare al presente*, in «Concilium», XXVI (1990), 1 (*Alle soglie del terzo millennio*), pp. 76-99.

– *Al di là di fondazionalismo e relativismo: l'ermeneutica e il nuovo ecumenismo*, in «Concilium», XXVIII (1992), 2 (*La nuova Europa: una sfida per i cristiani*), pp. 148-159.

– *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics and the Church*, New York 1994.

TRIGO P., *Creazione e storia nel processo di liberazione*, Assisi 1991 (ed. orig. *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid 1988).

VANHOOZER K.J. (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003.

VILANOVA E., *L'intersessione (1963-1964)*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, 3: *Il concilio adulto*, pp. 367-512.

VOLF M., *After Our Likeness: The Church as the Image of The Trinity*, Grand Rapids (MI) 1998 (ed. orig. *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz -Neukirchen - Vlny 1996).

WARD G. (ed), *Postmodern Theology*, in D.F. FORD (ed), *The Modern Theologians*, Oxford 1997<sup>2</sup>, pp. 585-599.

– *The Postmodern God: a Theological Reader*, Oxford 1997.

– *The Implosion of Secularisation*, in G. WARD (ed), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, pp. XVI-XX.

– (ed), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford 2001.

WARD K., *Ethics and Christianity*, London 1970.

– *A Vision to Pursue*, London 1991.

– *Images of Eternity*, Oxford 1993.

– *God, Chance and Necessity*, Oxford 1996.

– *Religion and Creation*, Oxford 1996.

– *God, Faith and the New Millennium*, Oxford 1999.

– *Religion and Community*, Oxford 2000.

– *The Case for Religion*, Oxford 2004.

WATSON N.K., *Introducing Feminist Ecclesiology*, London 2002.

– *Feminist Ecclesiology*, in G. MANNION - L. MUDGE (edd), *The Routledge Companion to the Christian Church*, pp. 461-475.

WEBB S.H., *The Very American Stanley Hauerwas*, in «First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life», 124 (giugno-luglio 2002), pp. 12-14.

WEBER M., *Economia e società*, Milano 1961 (ed. orig. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922).

WEILER A., *Editoriale*, in «Concilium», VII (1971), 3 (*La storia della Chiesa come autocomprendimento della Chiesa*), pp. 15-22.

WELLS H., *Gregory Baum's Early Ecumenical and Dialogical Theology*, (relazione tenuta al seminario *The Work of Gregory Baum: An Appreciation*), Toronto 2002.

WELLS S., *Transforming Fate Into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Carlisle 1998.

WILDE A., *Horizons of Assent: Modernism, Postmodernism and the Ironic Imagination*, Philadelphia (PA) 1987.

WIJNBEGEN VAN C., *Reazioni alla «Dominus Iesus» nell'area di lingua tedesca*, in «Concilium», XXXVII (2001), 3 (*Per una strutturazione ecumenica delle Chiese*), pp. 207-214.

WINCH P., *Authority*, in A. QUINTON, *Political Philosophy*, Oxford 1971, pp. 97-111.

WOOD A.W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca (NY) 1970.

– *Rational Theology, Moral Faith and Religion*, in P. GUYER (ed), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, pp. 394-416.



– *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, in «The Southern Journal of Philosophy» (Supplement), 36 (1997), pp. 1-20.

– *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999.

ZIZIOULAS I., *L'essere ecclesiale*, Magnano (Biella) 2007 (ed. orig. *L'être ecclésial*, Genève 1981).



## Indice dei nomi

- Agostino d'Ippona, 26, 178-179, 263  
 Allen J., 74n, 99n,  
 Amato A., 113  
 Anscombe G.E.M., 243n  
 Apel K.O., 162n  
 Arinze F., 111n  
 Aristotele, 238n, 240-242, 243n, 264,  
 268, 270, 278n, 279n  
 Aubert R., 236-237  
 Balthasar H.U. von, 79n, 84 e n, 85 e n,  
 Barth K., 226, 227n, 228n, 232n  
 Baum G., 32n, 38n, 41, 43 e n, 76n,  
 79, 99, 106n, 121n, 130n, 168n,  
 173-175, 176 e n, 177-178, 179  
 e n, 180-181, 183, 187, 195, 197,  
 204, 210n, 235n  
 Bauman Z., 76  
 Bea A., 108  
 Beal J., 230, 231 e n, 232  
 Bernardo di Chiaravalle, 263  
 Boeve L., 25n, 30-32, 49n, 71n, 130,  
 192 e n, 193 e n, 194-195, 197,  
 215n, 224n  
 Boff L., 73, 96, 116n, 225, 227-228,  
 230n  
 Brierley P., 41  
 Brown D., 228n  
 Buber M., 228n  
 Caifa, 276  
 Calvino (Cauvin Jean), 26, 222n  
 Carlyle T., 29  
 Casaldàliga P., 184  
 Cassidy E., 111 e n, 112  
 Chadwick H., 120  
 Chapman M., 227n  
 Chenu M.-D., 221 e n, 229n  
 Clooney F.X., 196n  
 Congar Y., 96n, 108 e n, 158 e n, 159,  
 179  
 Conway E., 54, 170, 193  
 Crow P.A., 169  
 Curran C., 162-163, 169  
 Dawkins R., 42 e n  
 D'Costa G., 70n  
 Doyle D., 85n, 96n  
 D'Souza E., 129, 167  
 Dulles A., 49 e n, 100n, 114, 162 e  
 n, 223n  
 Duraisingh C., 69, 163, 187  
 Farley M., 159, 167n  
 Feuerbach L., 228n  
 Fitzgerald L., 273n  
 Flanagan K., 248n  
 Fletcher J., 267n  
 Forrester D., 153n, 188  
 Foucault M., 127  
 Frings J., 99n  
 Fukuyama F., 31n  
 Gaillardetz R., 62, 92-95, 155n, 280n  
 George F., 247n  
 Getty P., 241  
 Gill R., 234n, 247-250, 253  
 Giovanni Paolo II (Wojtyła Carol), 48,  
 62, 71-74, 90n, 102n, 103n, 104n,  
 106 e n, 109, 111n, 113, 118-120,  
 136, 138, 147 e n, 148-149, 159  
 e n, 163, 168, 174, 179, 182n,  
 188, 232  
 Giovanni XXIII (Roncalli Angelo Giu-  
 seppe), 43, 140, 143, 153, 166,  
 170n, 188, 271  
 Griffin D.R., 42, 71 e n  
 Gunton C., 259  
 Gutiérrez G., 281  
 Habermas J., 162n, 258n  
 Haight R., 24n, 47n, 50, 55-58, 59 e n,  
 166, 189, 196, 197 e n, 198, 199

- e n, 200-204, 206, 208-209, 210n,  
220, 222n, 235, 274 e n, 275 e n
- Häring H., 280
- Hastings A., 120
- Hauerwas S., 35n, 39n, 72n, 104n,  
111n, 113n, 215, 218n, 234n, 238,  
243 e n, 244, 245 e n, 246 e n, 247  
e n, 248n, 249, 250 e n, 251-252,  
253 e n, 254, 262, 274n
- Hays R.B., 259
- Healy N.M., 32n, 33n, 60 e n, 61, 77,  
93, 95-96, 195
- Hebblethwaite B., 226, 227n, 228n
- Hebblethwaite P., 137, 146
- Heelas P., 43
- Hegel G.W.F., 228n
- Hellwig M., 79
- Himes M., 230 e n, 231, 234n
- Hinze B., 139n
- Hodgson P., 25-26, 27 e n, 28, 38n,  
44-46, 49n, 96
- Hogan L., 151n
- Hölderlin F., 228n
- Hoose B., 62n, 148-150, 177n
- Hügel F. von, 217
- Ignazio IV Hazim, 221n
- Jeanrond W., 246n
- Jones S., 34
- Journet C., 96n
- Jouvenal B. de, 157n
- Junker-Kenny M., 47, 48 e n
- Kant I., 278n
- Kasper W., 90n, 98, 111n, 112, 114-  
115, 139n, 163n, 230
- Keenan J., 259, 260n, 261n
- Kerr F., 282
- Khomiaikov A.S., 172n
- Kierkegaard S., 166n
- Kirkpatrick F., 250, 253
- Komonchak J.A., 78n, 117n
- Kuhn T., 49n
- Küng H., 79, 164 e n, 165
- La Cugna C.M., 225n
- Lakeland P., 29, 32n, 52, 96 e n, 97, 136
- Lash N., 55 e n
- Lonergan B., 70, 154, 207 e n, 234n
- Lubac H. de, 96n
- Lutero (Luther Martin), 222n
- Lyon D., 124n, 125
- Lyotard J.-F., 24, 25 e n, 64, 70n, 86n,  
105n, 130, 251n, 281n
- MacIntyre A., 230 e n, 233, 234 e n,  
235-236, 239 e n, 240 e n, 242n,  
248n, 250, 254, 255 e n, 256-257,  
258 e n, 261-263, 276, 282
- MacLagan W.G., 223 e n
- Macquarrie J., 168
- McBrien R.P., 82
- McClintok Fulkerson M., 34
- McCormick R., 72
- McKenna R., 174-176, 177 e n
- McLoughlin D., 62, 81, 82 e n, 279
- Messori V., 83n
- Metz J.-B., 27, 30, 32, 142n, 208n, 278n
- Meynell H., 31 e n, 42, 234n
- Milbank J., 190, 234n, 246n, 250-251,  
253
- Möhler J.A., 230
- Moltmann J., 228n
- Morris P., 75, 76 e n
- Mudge L., 33n, 215n, 246n, 251 e n,  
252 e n
- Muldoon T., 139n
- Murdoch I., 223 e n, 243n
- Murnion P., 85-87
- Murphy-O'Connor C., 111
- Murray P.D., 139n, 162n
- Newman J.H., 160n, 217n, 231
- Nietzsche F., 24, 39-40, 235, 255
- Noko I., 112
- O'Grady D., 83n
- O'Malley J., 28
- O'Neill O., 259 e n
- Paolo di Tarso, 267
- Paolo VI (Montini Giovanni Battista),  
43, 58n, 72, 106, 108 e n, 120,  
137-138, 144, 145 e n, 146-147,  
166, 173, 181, 204-205, 236, 268n
- Pattison G., 40
- Perkins P., 123, 124 e n, 125 e n, 126-  
127, 130
- Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), 280

- Porter J., 260, 268  
Pottmeyer H., 51, 53, 143, 148-150, 152, 183 e n  
Quinn J., 148, 177n  
Rahner K., 27, 43, 56n, 70, 79, 100n, 152n, 163, 170, 171 e n, 173, 180, 205-206, 207 e n, 210, 228n, 230, 273, 276-277, 278 e n, 279  
Raiser K., 169, 181, 182 e n  
Rasmusson A., 234n, 244, 251-252  
Ratzinger J. (Benedetto XVI), 57, 72-73, 74 e n, 79n, 83 e n, 84 e n, 89, 90n, 98, 99 e n, 100n, 103n, 104, 106n, 114 e n, 120 e n, 127-129, 137-138, 140, 145n, 147n, 153 e n, 159n, 163n, 164n, 168, 182n, 193, 222n, 230, 253 e n, 263n  
Rausch T.P., 87, 114-115, 118-119, 191  
Remele K., 267n  
Reno R., 248n  
Ricoeur P., 162n, 191  
Rosmini A., 170n  
Russell L., 225n  
Rutler G.W., 71  
Sanks T.H., 39, 44, 161, 219, 220 e n, 221, 222, 224  
Schenk R., 142n  
Schillebeeckx E., 51n, 79  
Schleiermacher F., 42n  
Schopenhauer A., 243n  
Schüssler Fiorenza E., 79 e n, 96  
Sharp C., 180  
Sinn S., 246n  
Stewart J., 258n  
Stout J., 250  
Suenens L.J., 108  
Sullivan F., 115, 116 e n, 117 e n, 118, 120, 127n  
Tanner N., 145n  
Taylor C., 259  
Theobald C., 152, 206  
Tillard J.-M., 95 e n, 96, 100n  
Timms N., 98n  
Tommaso d'Aquino, 242, 243n, 263, 268, 278 e n  
Tracy D., 27, 28 e n, 29-30, 31n, 35n, 42 e n, 161 e n, 162, 166n, 177, 182n, 190-191, 196, 217, 218 e n, 219, 224 e n, 234n, 246n, 264 e n, 269, 274, 278n, 279 e n  
Trigo P., 224  
Troeltsch E., 54n  
Vigil J.M., 184  
Volf M., 96, 222n  
Ward G., 29 e n, 33n  
Ward K., 42n, 64, 151, 196, 223 e n  
Watson N.K., 225n, 260n  
Weber M., 53 e n,  
Weiler A., 236-237  
Wells H., 176  
Whitehead A.N., 207  
Winch P., 157 e n  
Wittgenstein L., 243n  
Wood A., 258 e n  
Yoder J.H., 250  
Zizioulas I., 96, 222n



Collana Scienze Religiose  
Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003
9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005
13. L. GALVAGNI, *Bioetica e comitati etici*, Bologna 2005
14. P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna 2006
15. S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»*, Bologna 2006
16. D. ZORDAN (ed), *Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie*, Bologna 2007
17. P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Bologna 2007
18. M. MARIANI, *L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner*, Bologna 2008
19. Th. PRÖPPER, *Vangelo, Ragione, Libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, Bologna 2008
20. S. PELLEGRINI, *L'ultimo segno. Il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazzaro*, Bologna 2009
21. G. MANNION, *Chiesa e postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo*, Bologna 2009















*collana*  
**SCIENZE  
RELIGIOSE**  
*Nuova serie*



ISBN 978-88-10-41515-3



9 788810 415153 >

**€ 21,80**  
(IVA compresa)